

أضواء جديدة
على ممدّات العقل العمراني
الفلدوني

الدكتور ممدود الذوّادي



مركز النشر الجامعي



أخواء جديدة
على محدّدات العقل العمراني
الخلدوني

أضواء جديدة على محدّدات العقل العمراني الخلدوني

بقلم الأستاذ الدكتور محمود الذواوي

قسم علم الاجتماع

جامعة تونس

مركز النشر الجامعي

2003

جميع حقوق الطبع والتأليف محفوظة

© مركز النشر الجامعي، 2003

ص.ب 256 - تونس - و.أ.ب. 1080 .

الهاتف : 074 000 216 / الفاكس : 071 021 216

الإهداء

إلى وصيعة جميل وطلال

فهرس الكتاب

1 مقدمة
7 الفصل الأول : ابن خلدون الأب المؤسس لعلم الاجتماع
9 أولا : موضوع هذا الفصل
10 ثانيا : مساهمة ابن خلدون في بناء صرح علم الاجتماع العالمي
12 ثالثا : نبذة عن حياة صاحب المقدمة
14 رابعا : أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي وميلاد علم العمران البشري
16 خامسا : طبيعة علم العمران البشري
19 سادسا : الملاحم السوسولوجية للمقدمة
23 سابعا : مفهوم العصبية عند ابن خلدون
27 ثامنا : مفهوم العصبية عند الجابري
27 تسعا : علم العمران الخلدوني ودراسة المجتمع العربي الإسلامي
31 عاشرا : المجتمع العربي المسلم للمعاصر وفكر ابن خلدون
 حادي عشر : للتصنيف السوسولوجي للثلاثي عند ابن خلدون ودراسته
33 لظاهرة التغيير الاجتماعي
35 ثاني عشر : الظواهر الاجتماعية وحاجتها للتصنيف السوسولوجي
36 ثالث عشر : البعد الذاتي للتصنيف الثلاثي عند ابن خلدون
38 رابع عشر : ابن خلدون وتنظيره الاجتماعي
 الفصل الثاني : أضواء على العوامل الذاتية والموضوعية في ولادة
43 الفكر العمراني عند ابن خلدون
45 أولا : موضوع الفصل وغايته
47 ثانيا : حول العمل الإبداعي

48 ثالثاً : حول سمات المبدعين
53 رابعاً : التلاحق المعرفي والإبداع
55 خامساً : ريادة الفكر الخلدوني
60 سادساً : إختلاف الفكر الخلدوني عن نظيره العربي الإسلامي
62 سابعاً : علم الممران البشري كما يراه صاحبه
66 ثامناً : مواقف الدارسين من الجانب الإبداعي للفكر الخلدوني
72 تاسعاً : عاملاً الحسم في ميلاد ظاهرة الإبداع
76 عاشراً : الريادة الفكرية الخلدونية وعواملها الثلاثة
99 الفصل الثالث : مكانة الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني
101 أولاً : المفهوم الخلدوني للمسي
103 ثانياً : مساهمة ابن خلدون في فهم الطبيعة البشرية
113 ثالثاً : أنواع الطبيعة البشرية الثلاثة عند ابن خلدون كأنوات للبحث
115 رابعاً : الإسلام والمصيبة والبدولة وقيام الحضارة وتطورها
 خامساً : السقوط الحضاري وعلاقته بالمصيبة وضعف الولايع لديني
118 والطبيعة البشرية
125 سادساً : الطبيعة البشرية بين الفكر الغربي والفكر الخلدوني
 الفصل الرابع : ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الإيجتماعي
131 الإنساني الغربي والعربي الخلدوني
133 أولاً : هدف ومقولة الفصل
135 ثانياً : حول المعرفة الإنسانية
136 ثالثاً : مصادر التحيز في العلوم الإيجتماعية والإنسانية
142 رابعاً : أصوات ومؤشرات الأزمة
145 خامساً : دور إيجتماعي العالم الثالث في فهم الأزمة

148	سادسا : الظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة
154	سابعا : جذور التحيز الإيديولوجي في العلوم الاجتماعية والإنسانية
158	ثامنا : الوضع الخاص للعلوم الاجتماعية والإنسانية
160	تاسعا : العقل الخلدوني والعقل الغربي الوضعي
165	عاشرا : دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان
175	حادي عشر : أصناف المعرفة
	الفصل الخامس : حركة التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون وفكر رواد
183	علماء الاجتماع الغربيين
185	أولا : طبيعة موضوع الفصل وأهدافه
186	ثانيا : المجتمعات والتغيير الاجتماعي وعلماء الاجتماع
187	ثالثا : التغيير الاجتماعي في الفكر الموسيولوجي الخلدوني والغربي
189	رابعا : هل هناك علم اجتماع خلدوني؟
192	خامسا : الإطار الفكري الجديد لابن خلدون
193	سادسا : خلفيتا علمي الاجتماع الخلدوني والغربي
196	سابعا : للتصنيف الموسيولوجي للثنائي ودراسة التغيير الاجتماعي
198	ثامنا : للتصنيف الموسيولوجي للثنائي وطبيعة الظواهر الاجتماعية
200	تاسعا : للتصنيف الموسيولوجي للثنائي كانعكاس للواقع الاجتماعي
201	عاشرا : الجانب الذاتي في التصنيف الثنائي الخلدوني
206	ثاني عشر : مفهوم التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون
208	ثالث عشر : ابن خلدون وماركس
209	رابع عشر : الجذور الإسلامية لفكر ابن خلدون
	خامس عشر : مفهوم التغيير الاجتماعي عند علماء الاجتماع الغربيين
211	الأوائل

216 سداس عشر : الثورات الثلاثة وحدث التنمية
217 سابع عشر : رؤية ابن خلدون لجدلية الحضارة
219 ثامن عشر : إشكالية المجتمع الحضري
	تاسع عشر : مفاهيم المجتمع السياسي والدورانية الاجتماعية والتطور
220 المحدود أو المستمر
222 عشرون : مكانة علم التاريخ في الفكرين الاجتماعيين
223 حادي وعشرون : مفهوم التنمية وأغلاقياتها في العلوم الاجتماعية الغربية
225 ثاني وعشرون : التنمية النوعية والكمية
229 ثالث وعشرون : للتنمية المادية في علمي الاجتماع
232 رابع وعشرون : طبيعة نسبة الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية
232 خامس وعشرون : تصنيف نظريات التغيير الاجتماعي
234 سادس وعشرون : نقد برون وروبر لكبريات نظريات للتغيير الاجتماعي
236 سابع وعشرون : للنظريات المتوسطة للتغيير الاجتماعي
237 ثامن وعشرون : تقييم العلم التطبيقي والحتمية المتشددة
	تاسع وعشرون : موقف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل من
239 الحتمية والعلم
241 ثلاثون : بعض جذور أزمة نظريات التغيير الاجتماعي
243 حادي وثلاثون : مفهوم الفردية المنهجية وتفسير الظواهر الاجتماعية
245 ثاني وثلاثون : ملاحظات ختامية حول التطوير في العلوم الاجتماعية
249 خلاصة
263 مراجع عن ابن خلدون في مكتبة المؤلفات

"واعلم أن العلم في هذا الغرض مستحدث السَّعة، يزيده النزعة،
تزيير الفائدة أكثر عليه البحث وأدى إليه الغوص ... وكان هذا علم
مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني،
و ذو مسائل، وهي ما يلحقه من العوارض والأحوال لطاته وأحدة بعد
أخرى ... وكان هذا علم مستنبط النفاذ، ولعمري لو أقسم على العلم في
منجاة لأحد من الطبيعة، ما أحرق الغفلة عن ذلك؟ ... ونحن الصمنا الله
إلى ذلك الصام، واعتدنا على علم جعلنا من بصره وجسده خيرا، فإن
كتبه قد استوفيت مسائله، وميزته من سائر الصناعات أنظاره وأنواعه،
فتوفيق من الله ومداية. وإن تأتيني شيء في إحسانه واختصاصه بغيره
مسائله، فلنأظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأبي نصبت له الصبول
وأوضحته له الطريق. والله يصدي بنوره من يضاء"

من المقدمة

مقدمة

إن الكتب والمقالات والندوات والمؤتمرات التي اهتمت بفكر ابن خلدون في النصف الثاني من القرن العشرين تفوق كل ما ألف وقيل عن الفكر العمراني الخلدوني قبل ذلك منذ أن كتب ابن خلدون مقدمته في القرن الثالث عشر الميلادي. وفي نظرنا يرجع هذا، إلى حد كبير، إلى الزخم الكبير الذي عرفته العلوم الاجتماعية منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات المتقدمة على الخصوص. يؤكد هذا المعنى تقرير اليونسكو الجديد حول العلوم الاجتماعية (1999) Unesco World Social Science Report.

يشير هذا التقرير أن العلوم الاجتماعية قد حققت تقدما خارقا للعادة في القرن العشرين على المستويين النظري و المنهجي. فيمكن النظر اليوم إلى العلوم الاجتماعية على أنها علوم تملك رصيذا هائلا من المفاهيم والنظريات القابلة للإختبار. وتتمتع العلوم الاجتماعية أيضا بشبكة سريعة النمو من المعطيات والمعلومات وكذلك بشبكة عالمية للمؤسسات المساعدة لنهضة هذه العلوم.

ومن الطبيعي أن يقع إحياء الفكر العمراني الخلدوني في ظروف هذا الانفجار المعرفي الضخم الذي شهده العلوم الاجتماعية خاصة منذ منتصف القرن العشرين. فصاحب المقدمة كان موسوعي المعرفة. لم يكن فقط مؤرخا وعالم عمران (عالم إجتماع) بل كان أيضا ذا زاد معرفي متين وأصيل نظريا ومنهجيا في ما يسمى اليوم بعلوم السياسة والاقتصاد والنفس والأنثروبولوجيا واللسانيات كما تشهد بذلك عناوين ومتن فصول نصوص وأبواب المقدمة للمنة.

إن محتوى هذا الكتاب هو حصيلة لكتابائنا حول فكر ابن خلدون لمدة تتجاوز عقدا من الزمن. وحررت فصول الكتاب باستقلالية كاملة عن

بعضها البعض وفي فترات زمنية مختلفة وفي ثلاثة أقطار متباعدة جغرافياً، وهي كندا والمملكة العربية السعودية وتونس. وهذا ما يفسر أي تكرار يمكن أن يوجد في بعض أجزاء وفترات الفصول الخمسة للكتاب.

إن المواضيع التي تناقشها فصول الكتاب مواضيع متعددة ومتنوعة. ولكن تجد وحدتها في كونها تركز كلها على بعض جوانب الفكر العمراني الخلدوني وذلك بالاستعانة في التحليل والمناقشة لتلك المواضيع بالرصيد المعرفي للطوم الاجتماعية المعاصرة. ومما يزيد في وحدة مضمون فصول الكتاب هو أننا في نهاية المطاف نسمى ونهدف من خلالها إلى إحياء وتجديد وتحديث للفكر العمراني الخلدوني.

يثير الفصل الأول قضية فكرية طالما وقع طرحها : هل يمكن اعتبار ابن خلدون أو أوغوست كومت Auguste Comte المؤسس الأول للفكر الاجتماعي (السوسيولوجي)؟ هناك مستويان للإجابة على ذلك :

(1) ليس هناك في تاريخ الفكر الاجتماعي الإنساني قبل ابن خلدون (1332-1406) فكر اجتماعي أصيل في التحليل والمنهجية كالذي تحتويه مقدمة ابن خلدون. وهذا باعتراف رواد الفكر في الشرق والغرب. فشهادة المؤرخ البريطاني الكبير، أرنولد توينبي، Arnold Toynbee في فكر صاحب المقدمة معروفة : "قفي نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان".¹

¹ Toynbee, A.1965, The Study of History, London, Oxford University Press, p372.

ففكر ابن خلدون الاجتماعي هو، إذن، فكر طلائعي ريادي على مستوى الفكر الاجتماعي العالمي. ومن ثم فيمكن اعتبار ابن خلدون بجدارة المؤسس الأول لفكر اجتماعي ذي مصداقية عالية ليس في الحضارة العربية الإسلامية فحسب بل على مستوى الفكر الاجتماعي العالمي عموماً.

(2) أما بالنسبة للفكر الاجتماعي المعاصر فهناك إجماع أن أغوست كونت (1798-1857) هو للمؤسس الأول للفكر السوسيولوجي الحديث. فابن خلدون وكونت هما، إذن، رقدان في تأسيس الفكر الاجتماعي الذي يطمح إلى كسب رهان الروح العلمية ومعايير الموضوعية في البحوث الاجتماعية الميدانية والنظرية. وواضح أن السبق على المستوى الفكري العالمي الأصيل كان لصاحب المقدمة.

لما الفصل الثاني فيلنقش ما يطلق عليه البعض بالظاهرة الخلدونية. إن ما يتمتع به الفكر العمراني الخلدوني من ابتكار ومصدقية حير الدارسين للتراث الخلدوني كما رأينا ذلك عند توينبي. فنحن لا نتفق في هذا الفصل مع الكثيرون الذين رأوا في الوسط الاجتماعي والسياسي والحضاري الذي عايشه صاحب المقدمة السبب الرئيسي لظاهرة العبقرية الفكرية العمرانية عند ابن خلدون بل نولي هنا أهمية كبرى إلى دور العوامل الذاتية (الشخصية) في ميلاد عبقرية ابن خلدون. ونميل إلى الاعتقاد بأن العوامل الذاتية هي أكثر حسماً من العوامل الاجتماعية في تبلور ظاهرة النبوغ والتميز والعبقرية عند الأفراد.

يحل الفصل الثالث مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني. وهو مفهوم وقع إهماله بالكامل تقريباً لدى الدارسين للفكر العمراني الخلدوني. وعند قراءة نصوص المقدمة حول الطبيعة البشرية تجلت لنا ثلاثة أصناف للطبيعة البشرية عند ابن خلدون. ونجد تأثيراً واضحاً لهذه المفاهيم الثلاثة للطبيعة البشرية على إطار الفكر الخلدوني التطويري حول نهوض وسقوط المجتمعات والحضارات البشرية.

تمثل مسألة الموضوعية والتحيز في العلوم الاجتماعية الحديثة قضية مركزية عند رواد هذه العلوم الذين يطمحون إلى الرقي بها إلى المستوى العلمي الكامل. وهذا ما يركز عليه الفصل الرابع. فقد كتب ابن خلدون علم عمرانه برؤية إبستمولوجية (معرفية) تختلف كثيرا عن نظيرتها عند المختصين الغربيين المعاصرين في العلوم الاجتماعية الحديثة. هناك عوامل عديدة تؤدي إلى تحيز علماء الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا والنفس... فقد بينا، مثلا، أن النزوع إلى التحيز عند الباحث لا يعود، كما هو شائع، إلى عوامل شخصية فقط، بل تؤثر أيضا في تحيز عالم الاجتماع عوامل اجتماعية (خارجية) تتجاوز العوامل الذاتية في شخصيته، ورغم تشابه عوامل التحيز، فقد استطاع الفكر العمراني الخلدوني أن يحافظ على مستوى عال من الموضوعية والروح العلمية.

يتطرق الفصل الخامس والأخير لهذا الكتاب إلى مفهومي التغيير الاجتماعي ونمو المجتمعات والحضارات عند كل من ابن خلدون ورواد الفكر السوسيولوجي الغربي المعاصر. فهناك تشابه واختلاف بين هذين الفكرين الاجتماعيين اللذين يفصلهما الزمان والمكان الحضاري. فمصاحب المقدمة لا يتردد في نقد حالة الترف كمرحلة اجتماعية لتطور مسيرة المجتمعات والحضارات البشرية. وتظهر ملامح الخوف أيضا لدى دوركايم عندما يبلغ المجتمع مرحلة التصنيع التي يمكن أن تهدد عرى تضامنه الاجتماعي وذلك بتقشي أعراض الأنومي : anomie : للامعيارية.

أما مستوى الاختلاف بين الفكرين، ففكر رواد علم الاجتماع الغربي ينظر إلى تطور تقدم المجتمعات والحضارات على أنه حركة دائبة ومتواصلة لا تعرف للرجوع إلى الوراء Linear. ومن جهته، وجد ابن خلدون حركة للتطور في المجتمعات العربية حركة ذات نفس محدود. أي أن المنظور الخلدوني يرى أن تطور ونمو المجتمعات والحضارات هما، في نهاية المطاف، نوا طبيعة دورية ومحدودة.

تشير البحوث الحديثة حول فكر الباحث / العالم الإجتماعي أن هذا الأخير طالما يكون متأثراً في عمله الفكري بما يسمى بالرؤية الكونية للعالم والأشياء Weltanschauung. وكما بينا في الفصل الرابع، رؤية ابن خلدون الكونية كانت في العمق ذات طبيعة إسلامية. أي أنها رؤية تجمع بين العلم والإيمان وبين العقل والنقل. فلا يعرف عن صاحب المقدمة أنه قام بعكس ذلك كما فصلنا القول في ذلك في متن نص الفصل الرابع من هذا الكتاب. فلا يوجد تناقض بين الفكر العمراني العقلاني وثوابت الدين الإسلامي. بل هناك تكامل وتعاون بينهما. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة أمثلة تؤكد مدى تأثير الرؤية الكونية لابن خلدون بالرؤية الإسلامية : (1) أوضحنا في آخر الفصل الثاني أن ابن خلدون أرجع اكتشافه المفاجئ لعلمه الجديد (علم العمران البشري) إلى الهدى الإلهي. فالإيمان والعلم حاضران معا دائما عند العالم المسلم ولا انفصال بينهما. وهي رؤية تختلف عن الرؤية العلمية الغربية المعاصرة (2) ويتجلى تأثير صاحب المقدمة بالرؤية الإسلامية في تصنيفه لأنواع الطبيعة البشرية كما نرى في الفصل الثالث من الكتاب. فمما لا شك فيه أن ابن خلدون استنتج الطبيعة البشرية الفطرية والمزدوجة من النص القرآني. (3) لقد حلل ابن خلدون حالة الترف في المجتمعات المربية الإسلامية بمنظور عقائلي موضوعي وتوصل إلى قانون عمراني ذي طبيعة حتمية : إن المجتمعات المترفة يصيبها التفكك والضعف والإجهار. يعزز ابن خلدون هذا القانون العمراني بآية قرآنية تربط بين طغيان الترف في المجتمعات ومقوتها في نهاية الأمر "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترقيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً".

ويجعلنا هذا نختلف مع الذين ينظرون إلى الفكر العمراني على أنه فكر وضعي Positivist بحث. ففكر ابن خلدون لا يلغي تأثير العوامل غير المادية subjective factors في فهمه وتفسيره للسلوك الإنساني في المجتمعات البشرية. ففكره يعطي أهمية إلى العوامل الموضوعية وغير

الموضوعية. ويمكن القول بأن الفكر الخلدوني يشابه إلى حد كبير مع المدرسة الموسيولوجية الواقعية Realism التي ينتمي إليها فريق من علماء الاجتماع المحدثين أمثال أنثوني جندس Anthony Giddens وبيار بورديو Pierre Bourdieu. فمثل الفكر العمراني، تحاول المدرسة الواقعية الجمع بين العوامل الموضوعية والذاتية في تفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. وباختصار فالرؤيتان الخلدونية والواقعية تهدفان إلى تجاوز عدد من الإسهامات الثنائية (العوامل الموضوعية/ الذاتية، البنية الاجتماعية / العوامل الفردية ... الخ) التي تفرق تبلور مصداقية العمل الموسيولوجي².

ولا يفوتني في هذا التقديم أن أعبر عن شكري لما لقيت من ترحيب بمخطوطة هذا الكتاب لدى الأستاذ الحبيب بوشريجة المدير العام لمركز النشر الجامعي والمسيّدة نادية قلنزة مديرة النشر والمسيّدة عفاف الطرابلسي التي وجدت لديها الصبر والتحمّس لإتمام طباعة هذا الكتاب وإخراجه في أحسن الظروف.

² Baert, P. *Social Theory in the Twentieth Century*, New York, New York University Press, 1998, pp 189 - 197, P. Corcuff, *Les Nouvelles Sociologies*, Editions Nathan, Paris, 1995.

الفصل الأول

ابن خلدون : الأجد المؤسس لعلم الاجتماع

أولاً : موضوع هذا الفصل.

يتفق كل من توينبي A. Toynbee ولاكوست Y. Lacoste، وهما من العلماء الغربيين القلائل ذوي الإطلاع الملم بفكر ابن خلدون، على أن علم العمران البشري الذي تتضمنه المقدمة يجعل من صاحبه ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفكر الإنساني الطويل. وبالرغم من ذلك يبقى أثر ابن خلدون في مجال الدراسات الاجتماعية (الموسميولوجية) المعاصرة متجاهلاً إلى حد كبير خاصة في الغرب من طرف كل من المتخصصين في علم الاجتماع الحديث وطلبته على حد سواء.

يطمح هذا الفصل إلى التعرف بشخصية ابن خلدون وفكره العمراني وإلى التأكيد على عالمية علم الاجتماع عبر الزمان والمكان وذلك بالبرهنة على أن فكراً اجتماعياً على درجة عالية من النضج قد تمت ولادته وتحدثت معالمه ومفاهيمه ونظرياته ومنهجيته قبل قرون عديدة من ظهور الفكر الاجتماعي لكونت Comte وسان سيمون Saint-Simon في فرنسا في القرنين الثامن والتاسع عشر. فصاحب المقدمة، كما سيأتي بيانه، هو المؤسس الحقيقي للفكر الاجتماعي المنشعب بالروح والأمس العلمية حول نواميس حركية المجتمعات البشرية. ولا ننوي الإطراب في هذا الفصل في الحديث عن ابن خلدون بل نكتفي بإطلاع القارئ عن نبذة من حياته إضافة إلى نماذج من إبداعاته الفكرية والمتمثلة في علم العمران البشري مثل مفهوم العصبية وتصنيفه الثنائي للمجتمعات وفكره للتطوري حول المجتمع العربي الإسلامي على الخصوص. وللقيام بذلك سنركز، من جهة، على فهم علم الاجتماع الغربي للمعاصر لعلم العمران الخلدوني. ومن جهة أخرى، نولي اهتماماً خاصاً إلى كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري حول الفكر الاجتماعي التاريخي لابن خلدون.

يمكن القول بادئ ذي بدء إن علم العمران الخلدوني يختلف ويتشابه في آن واحد مع الدراسات الاجتماعية الغربية المعاصرة. ويتمثل أحد الاختلافات في الجانب الإستمولوجي لهما. فإذا تناولنا علم العمران الخلدوني من وجهة نظر معرفية (إستمولوجية) فإنه سيتجلى لنا بوضوح اختلافه عن علم الاجتماع الغربي المعاصر. فبينما عرف هذا الأخير، منذ زمن كونت، نوعا من العداوة والتوتر بين المعتقدات الدينية لعالم الاجتماع وعلمه، لم يتعرض علم العمران الخلدوني، إلى أي شيء من هذا القبيل.

ثانيا : مساهمة ابن خلدون في بناء صرح علم الاجتماع العالمي.

إنه لا مبالغة في القول بأن الغرب يسيطر على كل فروع ومجالات المعرفة الإنسانية وذلك منذ عصر النهضة. وعلم الاجتماع ليس استثناء لذلك. فأغلب علماء الاجتماع اليوم ومن كل الجنسيات تقريبا طالما يرجعون في كتاباتهم وبحوثهم النظرية السوسيولوجية إلى الشخصيات البارزة في علم الاجتماع الغربي المعاصر مثل كونت Comte وماركس Marx ودوركايم Durkheim وفير Weber وبارسونس Parsons ومورتن Merton وغيرهم. ويطبق الشيء نفسه على علم الاجتماع الميداني empirical الأمريكي والمناهج والتقنيات الأكثر استعمالا من طرف الباحثين الاجتماعيين من ذوي الاختصاص في الجانب الميداني. وبناء على هذا، إن يكون وضع علم الاجتماع في العالم الثالث إلا متخلفا. ويمثل مثل هذا الوضع المعرفي المتردي جانبا مما سمى بالتخلف الآخر في بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في العصر الحديث³.

³ انظر كتابنا : **عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم للثالث، تونس، الأطلسية للنشر، 2002، ص 215.**

ويمكن اعتبار للفكر الإجتماعي الخلدوني بأنه يمثل كل ما يملكه للعالم الثالث اليوم من فكر أصلي وأصيل وعريق في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا ما بينه بوضوح تقويم إيف لاکوست للمقدمة⁴ حيث يؤكد أنه لا نظير لطريقة ابن خلدون في دراسته لتاريخ الحضارات الإنسانية من حيث الشفافية والتماسك ودقة المنهجية في أي من المجتمعات والحضارات التي سبقت زمانه.

أما أرنولد توينبي فيتفق بدوره مع لاکوست في الرفع من شأن الفكر الإجتماعي للناضج الذي تحفل به صفحات المقدمة كما رأينا منه قبل : ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده ومع ذلك فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ لفلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان⁵. ولكن رغم هذا الإعتراف بالمستوى العلمي الرفيع الذي بلغه فكر ابن خلدون والصادر عن بعض العلماء الغربيين فإنه لا أثر ينكر لهذا الفكر الإجتماعي في كتابات علم الإجتماع المعاصر. إذ نادرا ما تقع الإشارة إليه في الكتب الدراسية لعلم الإجتماع لطلبة الجامعات الغربية. وإضافة إلى هذا، فإن معرفة الأغلبية من متخصصي علم الإجتماع الغربيين بالفكر الإجتماعي لصاحب المقدمة تبقى محدودة جدا.

4 Y. Lacoste, 1998, Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde Paris, La Découverte /Poche.

5 A. Toynbee, 1965, The Study of History, London, Oxford University Press, p.372.

إن الجهل بفكر صاحب المقدمة لا يقتصر على طلبة وأساتذة الجامعات الغربية فحسب بل هو يشمل إلى حد كبير أيضا طلبة وأساتذة معظم الجامعات العربية المعاصرة. ولطالما من هذا الوضع المؤسف، فإننا نعتقد بأنه من المناسب جدا تقديم نبذة حول مسيرة حياة هذا المؤرخ وعالم الاجتماع العربي ذي العبقرية والريادة في الفكر الاجتماعي للحضارة العربية الإسلامية⁶.

ثالثا : نبذة عن حياة صاحب المقدمة.

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون. ولد بتونس سنة 1332 وتوفي بالقاهرة سنة 1406. انحدرت عائلته من أصل عربي بملي، واستقرت في البداية في الأندلس قبل أن تغادرها إلى تونس فتستقر فيها. وحفظ ابن خلدون وتعلم القرآن على حادثة سنه ثلثه في ذلك شأن الصبيان والشباب من أبناء زمانه. تركز التعليم الذي تلقاه ابن خلدون في تونس في شبابه في مجالات ثلاثة : (1) الدراسات الإسلامية من علوم القرآن والحديث والفقه، (2) العربية نحوا وصرفا وبلاغة، (3) المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات.

لقد حال هانشان رئيسيان دون مواصلة ابن خلدون لتعليمه في تونس : (1) داء الطاعون الذي أصاب منطقة للشمال الإفريقي سنة 1349 وذهب بأرواح العديدين من ضمنهم والداه وعدد من شيوخه. (2) غادر في عام 1350 أغلب العلماء الذين بقوا على قيد الحياة في تونس متوجهين إلى المغرب الأقصى صحبة السلطان ابن الحسن قائد مملكة المرابيين. في هذا

⁶ نستقي هنا المعلومات عن حياة ابن خلدون مما ورد في كتب عالم الاجتماع المصري الراحل علي عبد الواحد وفي والذي يحمل العنوان : مقدمة ابن خلدون (3 أجزاء)، دار النهضة، القاهرة، 1979.

الجو الثقافي والعلمي المتردي لجأ ابن خلدون إلى البحث عن وظيفة إدارية أو تعليمية أو سياسية، فعينه ملك تونس في منصب كاتب عام. وعلى إثر انتقاله إلى المغرب نصبه الملك عضواً بالمجلس العلمي الأعلى بفاس. وتورط ابن خلدون إثر ذلك في مؤامرات ومكائد ضد الأمراء والملوك إنتهت به إلى السجن حيث قضى سنتين (1358 - 1360). وبعد إطلاق سراحه سافر إلى الأندلس مرتين حيث وقع تكريمه وتقريبه من طرف ابن الأحمر حاكم غرناطة. وخوفاً من مؤامرات ابن خلدون طلبت السلط الحاكمة بفاس من ابن الأحمر تسليم ابن خلدون. فلم يكن لهذا الأخير من اختيار سوى اللجوء إلى قلعة بني سلامة بمدينة الجزائر طلباً للسلامة والأمن لنفسه وأهله، فقضى هناك أربع سنوات عرف فيها بالإستقرار والهدوء. فكان ذلك بالنسبة لابن خلدون فرصة للتفرغ للمطالعة والكتابة مكنته من تأليف كتابه التاريخي المعروف بكتاب العبر والذي يعتبر الكتاب الأول (المقدمة) منه أشهر جزء فيه لاحتوائه على أسس علم جديد سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري.

ويشير ابن خلدون أنه كتب المقدمة في فترة لا تتجاوز ستة شهور. لقد راجعها في تونس وأهدى نسخة منها إلى السلطان ابن أبي العباس الذي أراد إرجاع ابن خلدون للعمل السياسي ولكن صاحب المقدمة اعتذر عن ذلك مستأذناً بالذهاب إلى مكة لأداء فريضة الحج. وهكذا غادر ابن خلدون منطقة شمال إفريقيا والأندلس إلى الأبد تاركاً مشاكلها وراء ظهره وموجهاً نحو مصر حيث قدر له أن يقضي بقية أيام حياته حيث درس بجامع الأزهر وعمل قاضياً مالِكياً بالتوازي مع قيامه بمراجعة وتنقيح كتاب

العبر⁷ في ضوء ما انتهى إليه من أخبار ومعلومات في المشرق. وقد كتب لابن خلدون أن يجتمع بتمورلنك بسوريا قبل وفاته بالقاهرة سنة 1406.

رابعا : أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي وميلاد علم العمران.

تعرض ابن خلدون في مسيرة حياته إلى صعوبات عدة كان من أشدها تأثيرا في تشكيل شخصيته وتطور فكره فشله الشخصي في ميدان العمل السياسي، من ناحية، وما أصاب الحضارة العربية الإسلامية من التكتس وتدهور، من ناحية أخرى. ويبدو أن الوقت قد حان لكي يرد ابن خلدون على مثل ذلك التحدي المزيج ردا فكريا تمثل في العلم الجديد الذي تحفل به أبواب وفصول وقرات المقدمة. وهكذا يعتبر علم العمران البشري محاولة علمية جادة من طرف ابن خلدون للتعرف على حقيقة القوى المؤثرة في نهوض وسقوط الحضارة العربية الإسلامية. إن المطلع على كتابات ابن خلدون يدرك بسهولة أن صاحب المقدمة لم يكن راضيا على مصداقية علم التاريخ كما كان سائدا في السابق وحتى عصره بالذات. وأعلن بوضوح أن أيا من المقاربات والنظريات التاريخية لم تكن قادرة على تقديم تفسير ذي مصداقية للأحداث التاريخية التي اهتم هؤلاء المؤرخون بسردها دون أن يفلحوا بالفوز بتفسير علمي لها. وهكذا يمكننا القول، إذا ما استعملنا عبارات كوهن في كتابه "بنى الثورات العلمية"⁸ أنه كانت هنالك أزمة حقيقية على مستوى الأطر الفكرية paradigms crisis لعلم التاريخ العربي الإسلامي ومن ثم جاءت الحاجة إلى ميلاد علم

⁷ للمؤلف الكامل لكتاب العبر هو : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

⁸ Kuhn, T. 1969, The Structures of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press.

العمران البشري الذي وضع أسسه ابن خلدون في المقدمة كإطار فكري
بديل يطمح إلى إرساء فهم أصق وأشمل لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية
بصفة خاصة.

وهكذا يتجلى لنا في ضوء هذا الطرح السريع السبب الكامن وراء
تسمية ابن خلدون للمقدمة بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة التي شكلت
في مجموعها جهود ابن خلدون العلمية والتاريخية التي يحتوي عليها كتاب
العبر. والكتابتان الآخران من كتاب العبر يحتويان أساساً على تاريخ العرب
والبربر ومن عاشرهم من الشعوب العظيمة الأخرى. فمحتوى هذين
الكتابين يطغى عليهما الطابع السردى للأحداث التاريخية وهو المنهج الذي
كان سائداً لدى بقية المؤرخين العرب المسلمين ممن سبق عصر ابن
خلدون. وبعبارة أخرى، فقد تقتصر هذان الجزءان من كتاب العبر على
رواية تاريخ أحداث الحضارات رواية سطحية تنفّ عدد سطح الأحداث
غير متجاوزة إياه نحو العمق أو "الباطن" كما جاء في تعبير صاحب
المقدمة. أي أن منهج سرد الأحداث التاريخية لا يفلح في كشف الأسباب
الكامنة والقوى الخفية وراء أحداث التاريخ في مسيرة الحضارات البشرية.
وبهذا المعنى فالكتابتان لم يكونا مختلفين عما ألفه المؤرخان المسعودي
والطبري على سبيل المثال. وهكذا، أراد ابن خلدون من وراء تسميته التي
اختارها للكتاب الأول - المقدمة - أن يبرز الأهمية القصوى التي ينتم
بها هذا الكتاب من حيث هو إطار فكري ومنهجي جديد لفهم أدق وأمتن
للتوابع التي تتحكم في تاريخ أحداث الحضارة العربية الإسلامية
وغيرها. وبتعبير آخر، فإنه لا بد من أجل قراءة الأحداث التاريخية للدول
والحضارات قراءة صحيحة أن نفهم للدوافع والمحددات والعوامل التي تنفّ
وراء حركية أحداث تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من
الحضارات.

خامسا : طبيعة علم العمران البشري.

لم يكن من السهل على المحللين والمفكرين الاجتماعيين المعاصرين تعريف العلم الجديد الذي تبلور على يدي ابن خلدون. فبينما رآه شارل عيساوي على أنه فلسفة تاريخ، اعتبره طه حسين فلسفة اجتماعية. هذا وقد قدم محمد عابد الجابري رؤية ثالثة فيما يتعلق بتصنيف علم العمران وفق تقسيم الدراسات الاجتماعية الحديثة ونظرا لأهميتها فنحن نورد مقتطفات طويلا من تحليل الجابري بهذا الصدد: " يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماما على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم "السوسيولوجيا" ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشىء والمؤسس لعلم الاجتماع . فعلاوة على الموافقة للفظية بين اسم كل من العلمين (علم العمران = علم الاجتماع). فإن هناك توافقا تاما، في نظر هؤلاء الباحثين، في موضوع العلمين ومنهجهما والغاية منهما. إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال الذاتية، أي الظواهر الاجتماعية والمنهج الذي سلكه ابن خلدون في البحث في الشؤون الاجتماعية. وغني عن البيان القول بأن هذا أو ذلك هو موضع وغاية علم الاجتماع الحديث. والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي صار عليه في أبحاثه، كل ذلك يخبري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماما علم الاجتماع الحديث. ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر، وهي في معظمها مظاهر شكلية، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في تسمية علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث. ذلك لأن للمشكل الرئيسي الذي يسيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا من قبل، "تعاقب الدول وتزاحمها" وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامة. فإن

صاحب علم العمران لا يوليها (الثقوبن الإجتماعية) أي اهتمام. إنه لا يعني لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الإجتماعية الدقيقة. بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي، فهو لا يهتم بدراسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبيلة في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث، إنه يركز اهتمامه حول "العلاقات الخارجية" للقبائل، علاقتها مع بعضها بعضاً ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في "الصراع العصبي" من السلطة فإن أبحاثه في النهاية تتركز حول الدول، مما جعلها تمتد عمودياً أكثر من امتدادها أفقياً. ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق من الناحية العمودية، والناحية التاريخية. ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الإجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقيد بالزمان والمكان تقيداً كبيراً، بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة إجتماعية أساسية بعينها، هي ظاهرة الدولة، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والإجتماعية المرافقة لها ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع⁹.

وهكذا تتجلى صعوبة تصنيف علم العمران الخلدوني ضمن الدراسات الإجتماعية (الموسولوجية) المعاصرة. وليس في مثل هذا الأمر من غرابة. فرغم تشابه علم العمران مع علم الاجتماع الحديث في مواضيع وقضايا عامة، كما رأينا، فإنهما نشأ في ظروف إجتماعية وتاريخية مختلفة ومن ثم جاء ليلبيًا حاجات مختلفة عند أصحاب هذين

⁹ الجابري، محمد حفيد : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 ص 128 - 130.

العلمين. فإين خلدون أراد بتأسيس علمه الجديد فهم وتفسير نهوض وسقوط الدول بينما اهتم علم الإجتماع الحديث بفهم وتفسير ومعالجة ظواهر اجتماعية متنوعة في المجتمعات المعاصرة على الخصوص. وعلى مستوى آخر يدعي بعض المفكرين العرب والغربيين بأن علم العمران كما صاغه ابن خلدون فقد موضوعيته ومنطقية تحليله في آخر فترة من حياة صاحب المقدمة. فيرى هؤلاء في مناقشة ابن خلدون وتحليله لبعض الظواهر مثل النبوة والصوفية والعناصر الغيبية إلخ... علامة على خروجه على منطق العقل. من بين هؤلاء النقاد إيف لاكوسه وساطع الحصري ومطه حسين. اعترض الجابري على هذا الإدعاء بشدة وجاء بفند مثل تلك الأكاذيب : 'لإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبات والروحانيات والحالات النفسية...) في المقدمة ليست بحثاً استطرادياً بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني الخلدوني. فإنه سيكون من الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة. وفي رأيه أن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها تشكل بناءً هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلتفت النظر في هذا الصدد ليس تلك الهوة المزعومة بين "البحوث الأصلية" و "البحوث الإستطرادية"، بل إن الذي يثير الإكتباه والإعجاب معاً، هو ذلك للتناسق المنطقي للمتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها¹⁰. فالجابري يرى أن ابن خلدون كان شديد الإلتزام بقواعد التفكير المنطقي في تحليله وعند قيامه بإرساء قواعد وقوانين حركية العمران البشري في صفحات المقدمة. وقد تنهى ابن خلدون منظوراً تطورياً في إنشاء علم العمران.

¹⁰ المصدر السابق، 115-116.

فصنف ابن خلدون الظواهر إلى "بسيطة ومعقدة" أو "سابقة ولاحقة" لذلك جاء نقاشه وتحليله لظاهرة البدولة سابقا لتناول موضوع التحضر. فطرقه وتحليله لظاهرة نشأة العلوم وتطورها في الجزء الأخير من المقدمة يتسقان تماما مع رؤيته للتطورية للظواهر. فظهور العلوم وازدهارها في المرحلة الحضرية لمسيرة تطور البشرية يمثل آخر وأعلى مستوى يمكن أن يبلغه تطور مسلسل رقي الحضارات الإنسانية. فحسب الجابري، فإن البناء الفكري للمقدمة صمم وطبق على أساس تسلسل تطوري ثنائي حيث تسبق للظواهر الأكثر بساطة الظواهر الأكثر تعقيدا. وكنتيجة لذلك فإن تحليله لعلم الظواهر الماورائية (النبوة، الأحلام، التصوف... الخ) لا يعد انحرافا عن الإطار المنطقي العقلاني. فالظواهر الماورائية تشكل وجها قائما بذاته من وجوه الحياة الاجتماعية. فسعى ابن خلدون إلى التوصل إلى "مبررات" مقبولة لحضور هذه العناصر الغيبية في الحضارة العربية الإسلامية. وهو بعمله هذا لم يتناقض مع الروح العلمية، بل على العكس من ذلك فقد بقي موضوعا في دراسته لظواهر ما وراء الطبيعة. "فإن اعتقاد ابن خلدون في الغيبيات" لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آنذ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينئذ أن "التجارب العلمية" لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر ومن بينها الكهانة والسحر للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون¹¹.

سادسا : الملاحم السوسولوجية للمقدمة.

من المعلوم أن كونت وسينسر ودوركهايم وغيرهم مؤسسو علم الاجتماع الغربي الحديث. والسؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو :

¹¹ المصدر السابق.

ما مدى مطابقة بعض تعريفات علم الاجتماع الحديث للفكر الاجتماعي لابن خلدون ؟ وبعبارة أخرى، هل تتوفر في فكر ابن خلدون العمراني بعض الخصائص التي تؤهله للانتماء إلى مجال علم الاجتماع بمفهومه الحديث؟

أولاً، وحتى تكون الإجابة أكثر دقة، علينا أن نبحث عنها في مراجع أساسية مثل المعاجم والموسوعات والكتب الدراسية الخ...، لعلم الاجتماع المعاصر. لقد جاء في هذه المراجع الرئيسية تعريف لعلم الاجتماع يفيد أن علم الاجتماع هو الدراسة العلمية المنهجية للمجتمع البشري. أما على المستوى المنهجي فيمكن تعريف علم الاجتماع على أنه معرفة نظرية ميدانية. إن تطبيق مثل هذه التعريفات لعلم الاجتماع على المقدمة يضع ابن خلدون في صف علماء الاجتماع. فمن بين ما تتميز به المقدمة هي طريقة التحليل المنهجي الذي وقع اتباعه بصرامة لدراسة المجتمع العربي أثناء حياة ابن خلدون أو في الفترة التي سبقت زماله. إن تقسيمه للمقدمة إلى الأبواب الستة التالية ليرز طابع المنهجية الذي تتصف به دراسته العلمية للمجتمع العربي الإسلامي وحضارته.

1- في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

2- في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

3- في الدول والخلافة والملك وذكر القبائل والأمم الوحشية.

4- في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

5- في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

6- في العلوم واكتسابها وتعلمها¹².

¹² ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ص 42.

تمثل المقدمة في حد ذاتها أولا وقبل كل شيء عملا جريما وجادا حول القوى المحركة للمجتمع العربي ككل. وفي الحقيقة إن البعض ينظر إليها على أنها الدراسة الاجتماعية (السوسيولوجية) العظمى الشاملة والوحيدة التي قام بها عالم عربي حول المجتمع العربي الكبير إلى حد الآن¹³.

ثانيا، إن الفكر الاجتماعي الذي تضمنته المقدمة هو ثمرة مباشرة لملاحظات ابن خلدون نفسه للأحداث المختلفة بالإضافة إلى تجاربه الشخصية التي خاضها ولامس من خلالها ولقع الحضارة العربية الإسلامية عن قرب.

ثالثا، تعتبر المقدمة مؤلفا ثريا بنظريات اجتماعية حول المجتمع العربي على وجه الخصوص: كيف نهض وكيف تراجع؟ ما هو دور العصبية والدين في تشكل هذا المجتمع وتلكه؟ وما الذي يجعل المغلوب ميالا لتقليد الغالب؟ وكيف يفسر النمط "الدوري" القصير العمر الذي تحكم في مسيرة نمو وتطور الدولة العربية؟

وفي ضوء ما تقدم، يبدو جليا أن علم المصراع الخلدوني يمثل مدرسة في علم الاجتماع مستقلة بذاتها عن بقية المدارس السوسيولوجية المعاصرة. ونظرا لطابعها العربي الخاص فإنها تكون ربما أكثر من أي مدرسة أجنبية لعلم الاجتماع بالنسبة لتوفير فهم أقوم لقضايا عديدة ذات علاقة بالمجتمعات العربية المعاصرة¹⁴.

¹³ شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار الوطنية الجزائرية للنشر، الجزائر،

1975، ص 184.

¹⁴ المصدر السابق، ص 183.

أخيراً، يصف ابن خلدون نفسه فكره العمراني الذي احتوته المقدمة على النحو التالي:

تأمّنات في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والإعتبار باباً باباً، وأيدت فيه لأولوية الدول والعمران عللاً وأسباباً وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأمصار ومثّلوا لكثاف النواحي منه والأمصار وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ومن سلف من الملوك والأنصار هم العرب والبربر. فهذبت مناحيه تهذيباً وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعت من بين المناحي مذهبا عجبيا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الإجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتك بعلم الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعده¹⁵.

كان صاحب المقدمة واعيا تمام الوعي بالثقل النوعية التي أحدثها من خلال إرسائه لقاعدة صلبة لعلم العمران. يقول: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الفحص. وليس هو من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور على رأي أو حدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. فقد خالف موضوعه هذين وربما يشابهانه. وكأنه علم مستنبط للنشأة. ولعمري لم ألق على الكلام في مناهج لأحد من الخليفة.

¹⁵ ابن خلدون، المقدمة مصدر سابق، ص 5.

ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين بكره وجهينه خبره. فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاء، فتوفيق من الله وهداية. وإن فانت شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأبي نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي لنوره من يشاء¹⁶

سابعا : مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

لا شك أن العصبية هي المفهوم المحوري لعلم العمران الخلدوني. لكن هذا المفهوم قد استقصى عن الترجمة والتعريف. ولم ينجح أحد من العلماء الغربيين في إيجاد مرادف دقيق له. فعبارت "شعور المجموعة" Group Feeling "وروح الجسد" Esprit de Corps "والتضامن" Solidarity تمثل المصطلحات الأكثر استعمالاً للتعبير عن مفهوم العصبية. ولأجل هذا السبب رأى كثير من العلماء أنه من الأجدر الإحتفاظ باللفظ العربي الأصلي وهو كلمة العصبية نفسها. فقد وقع اشتقاق مفردة العصبية من فعل عصب بمعنى ربط وشد.

استعمل ابن خلدون كلمة العصبية للإشارة إلى نوع من الروابط القوية التي يمكن أن تربط الأفراد بعضهم بعض. ويبرز صاحب المقدمة ثلاثة أصناف من العوامل التي تؤدي إلى تبلور معالم العصبية : أولاً، تأتي العصبية مما سماه ابن خلدون بصلة الرحم. ويصف أسباب العصبية ومظاهرها السلوكية عند الأفراد في التالي: "وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها للحرمة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو نصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من

¹⁶المصدر السابق، ص 29-31.

ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهلك نزعاً في البشر مذ كلتوا¹⁷.

يفسر ابن خلدون هنا ظاهرة العصبية بمنظور السوميوبيولوجيا Sociobiology الحديث. فالسلوك العصبي هو نتيجة عوامل بيولوجية والمتمثلة في صلة الرحم بالتعبير الخلدوني. فالنصرة على ذوي القرى وأهل الأرحام يجد تفسيراً مشروعاً لدى علم المورثات Genetics الحديث.

أما السبب الثاني الذي يقف وراء ظاهرة العصبية فهو عند ابن خلدون عامل النسب الذي يربط بين الأفراد فيؤدي إلى تبلور العصبية بينهم. ويرى ابن خلدون أن النسب نوعان : نسب قريب ونسب بعيد. والعصبية تقوى أو تضعف حسب قرب أو بعد النسب بين الأفراد. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الإتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرد وضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء ربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة للذي نسبه بالأمر للمشهور منه، فراراً من الفضاضة التي يتوهمها في نفسه ظلم من هو منسوب إليه بوجه¹⁸ ويؤثر في هذا النوع من العصبية، عصبية النسب، عاملاً البيولوجيا والبيئة الاجتماعية. فالنسب المتواصل بين الأشخاص يقود إلى تعصبهم لبعضهم البعض بحكم وضوح الرابطة النسبية بينهم. أما إذا بعد النسب وتنوسيت الرابطة النسبية بين الأفراد فإن مجرد شهرة لتسابهم لبعضهم البعض في الوسط الاجتماعي تدفع بهم إلى الإلتحام والمناصرة. ويبدو واضحاً في هذه الحالة أن ما يمكن

¹⁷ للمصدر السابق، ص 104.

¹⁸ للمصدر السابق، ص 106.

تسميته بالنسب الإجتماعي هو الأكثر حسما في تبلور رابطة العصبية بين الأفراد.

بالنسبة للصنف الثالث الذي يقيم وصلة بين الناس فإن ابن خلدون يشير إلى أن الولاء والحنف بين البشر يعملان على إرساء روابط العصبية بينهم "ومن هذا الباب الولاء والحنف إذ نعمة كل أحد على أهل ولايته وحنفه للألفة التي تلحق للنفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء من مثل لحمة النسب أو قريبا منها"¹⁹.

إن العصبية الناتجة عن التحالف بين الناس وولاء بعضهم لبعض هي عصبية ذات جذور إجتماعية تفرضها مصالح المتحالفين في ظروف معينة. أي لأنها عصبية ظرفية. إن هذا النوع من العصبية هو أضعف العصبية الثلاث. وأن أقوىها هي عصبية الرحم. وتأتي قوة عصبية النسب بين قوة العصبيتين السالفتين الذكر.

ثامنا : مفهوم العصبية عند الجابري.

يقدم المفكر المغربي، محمد عابد الجابري، نظرة جديدة لمفهوم العصبية. فالجابري يرى أن مدلول العصبية عند ابن خلدون يختلف كثيرا عن مدلولها في علم الاجتماع الحديث. فحسب الجابري، لم يتعامل ابن خلدون مع العصبية على أساس أنها شبكة علاقات إجتماعية تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات ولتقابل بل اعتبر العصبية وسيلة أو أداة تستعملها القبيلة للدفاع عن نفسها وعن مصالحها. فدور العصبية عند ابن خلدون في المحيط البدوي يشبه دور الأسوار أو الجيوش بالنسبة لحماية المدن.

¹⁹ المصدر السابق، ص 108.

وهكذا فإن ابن خلدون ينظر إلى العصبية من الخارج وليس من الداخل أي العصبية كقوة دفاع أو مواجهة تستعمل من طرف القبائل في مجتمع قبلي. وبعبارة أخرى، فالعصبية ذات توجه نحو الخارج. وفي شرحه لهذه المسألة حدد الجابري خاصية معينة تميز العصبية عند القبائل البدوية العربية وشبهاتها عند البربر مثلاً. فالعصبية كقوة دفاع أو مواجهة تبدو ذات اثر حاسم في تشكيل كل من العلاقات الخارجية التي يمكن أن تكون لقبيلة ما مع قبيلة أخرى أو مع سلطة الدولة نفسها²⁰. ولا يكتفي الجابري بإبراز للتوجه الخارجي للعصبية بل هو يلقي الأضواء على الطبيعة الداخلية لها، فيرجع إلى المعنى اللغوي لكلمة العصبية وينتهي إلى خلاصة مفادها أن العصبية في جوهرها رابطة ذات طبيعة جماعية بين الفرد وقبيلته. ومن ثم لا يكاد يتسنى للفرد الحصول على مصالح شخصية داخل إطار العصبية. ففي مجتمع بدوي لا يمكن للفرد أن يفرض شخصيته إلا من خلال العصبية. ويتعبّر الجابري فـ"أنا" للقبيلة مساوية لـ"أنا" كل فرد من أفرادها على حدة. وعلاوة على هذا فأساس العصبية، حسب ابن خلدون، أوسع وأشمل من القرابة الدموية التي يشترك فيها أفراد القبيلة. وهذا أمر كثيراً ما يحدث في المجتمعات البدوية وهو ما يفسر ميل ابن خلدون لربط العصبية كقوة مواجهة بالعنف والهجمات التي تشنها القبائل على بعضها البعض. فالحياة في بيئة بدوية هي إذن عبارة عن صراع متواصل من أجل البقاء. وهذا يفسر النزاعات العديدة حول الأرض بين قبائل مختلفة. ومن ثم فالنزاعات تحدث في الغالب بين مجموعات وليس بين الأفراد. وبخلاصة القول فإن العوامل الاقتصادية ذات وزن هام في تشكيل وبلورة ظاهرة العصبية. ويتضح مما سبق أنه لم يكد يتناول البعد

²⁰ العصبية والدولة، مصدر ملق، ص160.

الإقتصادي للعصبية على النحو الذي قام به الجابري أي من لادارسين الآخرين لفكر ابن خلدون²¹. وهكذا يرى الجابري أنه يأخذ البعد الإقتصادي للعصبية بعين الاعتبار فإنه يصبح أكثر سهولة للتقليص من الغموض والتذبذب اللذين يحيطان بدور العصبية في قيام وسقوط الدول.

تاسعا : علم العمران الخلدوني ودراسة المجتمع العربي الإسلامي.

يكشف الجابري ثلاثة عوامل ساهمت في رسم ملامح التاريخ العربي الإسلامي حتى عهد ابن خلدون:

1- العامل الديني : لقد غير الإسلام الطابع البدوي الخشن لعرب شبه الجزيرة العربية ومكنهم من نشر رسالة الإسلام في دول ولايات المسلمين. فالإسلام كان إذن عاملا مشتركا بين كل الحكام. فالقيادات السياسية في التاريخ الإسلامي مثل قيادات السلاجقة والأتراك والأمويين بالأندلس والمرابطون بشمال إفريقيا كلها قيادات شديدة الإلتزام والدفاع عن العقيدة الإسلامية. "والواقع أن الدين قد لعب دورا لا يمكن إغفاله، فيما عرفه التاريخ الإسلامي من أحداث"²².

2- عامل العصبية : فيما يعتبر ابن خلدون، كما رأينا، الدين أحد المحددات الرئيسية لأحداث التاريخ الإسلامي فإن صاحب المقدمة يعتقد أن الدين يحتاج إلى سند العصبية لكي يصبح حركة تاريخية. وينطبق هذا على كل من العرب المسلمين الأوائل والجماعات الإسلامية الأخرى المشار إليها أعلاه "إن عبقرية ابن خلدون، ليست راجعة في الحقيقة إلى إبرازه هذا

²¹ Simon, H.1978, Ibn Khaldoun's Science of Human Culture. Translated by F.Baali, Pakistan, Sh. Muhammed Ashraf.

²² العصبية والدولة، مصدر سابق، ص 200.

العامل أو ذلك، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها، في تقاعلها وديناميتها. وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد للدالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، دالكتيكه وجدليته، وهكذا زواج ومزج بين العصبية والدين ونظر إلى فاعليتهما من خلال أثريهما المتبادل²³.

3- العوامل الاجتماعية : يؤكد الجابري بأن انتشار الإسلام لم يضع حدا لتنوع المجموعات العرقية المكونة للمجتمع العربي الإسلامي الكبير، أي أن هذا المجتمع قد أبقي ملامح واضحة أو خفية لمظاهر العصبية. ومما لا شك فيه أن مثل ذلك للوضع قد أثر كثيرا في الأحداث السياسية والاجتماعية للتاريخ الإسلامي.

هذا وقد لعبت العوامل الاقتصادية كذلك دورا معتبرا في توجيه مجرى الأحداث التي عرفها التاريخ الإسلامي. لقد رأينا كيف أن عصبية البدو ذاتها قد أخذت دفعا إضافيا نتيجة الحرص على ضمان أسباب العيش وحاجياته. وحسب الجابري فإن عبقرية ابن خلدون تكمن في نمجه كل الحتميات التفسيرية ضمن حتمية واحدة ألا وهي الحتمية العمرانية. "وهكذا فإن ابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة ولا بحتمية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في "حتمية" واحدة هي "الحتمية العمرانية" إن صح للقول"²⁴.

كانت مضاعفات ما سماه الجابري بالقتصاد للغزو على المجتمع العربي البسلم مضاعفات خطيرة. فيشير الجابري إلى أن طبيعة العصبية ذاتها قد تعرضت جزئيا على الأقل إلى نوع من التغيير في ظل هذا

²³ المصدر السابق، ص 260.

²⁴ المصدر السابق.

المصنف من الإقتصاد. فقد ارتبطت العصبية عند القبائل العربية قبل الإسلام ارتباطاً قوياً بعامل العلاقات النموية التي تربط بين الأفراد ولكن الفتوحات التي قام بها العرب والأرباح الاقتصادية التي صاحبته في صدر الإسلام أعطت بعداً اقتصادياً للعصبية. أما فيما يتعلق بمساهمة العرب في التطور الفكري والثقافي والتقدم الحضاري للأمة العربية الإسلامية. فإن ابن خلدون يرى أن مساهمتهم كانت فقيرة "إن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر وإن كان منهم العربي في نمبته فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيعته"²⁵.

ويرى الجابري أن هذا الأمر لم يكن نتيجة لما ادعاه رينان Renan وآخرون من خلل أو نقص في القدرات الذهنية للعرب، بل إن ذلك يعود أساساً إلى الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي البدوي. يربط الجابري مثل تلك الظاهرة بالأسباب التالية : "هذه الظاهرة ليست راجعة إلى نقص في (العقل العربي) ولا إلى تفوق جنس الأعاجم، الجنس الآري، على الجنس العربي السامي كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة)، بل إن السبب الحقيقي والمعقول، هو وضعيتهم الاجتماعية كما يؤكد ابن خلدون نفسه. إن كون "حملة العلم في الإسلام من العجم" راجع إلى "أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال المنزلجة والبدواة. أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة، فإن الذين أدركوا منهم هذا الطور "شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه. فإنهم كانوا أهل دولة وحاميتها وأولي سياستها على ما يلحقهم من الألفة عن

²⁵ المصدر السابق، ص 269.

انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبدا يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين²⁶.

فمن المنتظر في مجتمع اقتصاد الغزو أن لا يجد الإنتاج الثقافي والإبداع الحضاري أرضية صلبة في محيط غير مستقر. فازدهارهما وترابطهما مرتبطان بشد الارتباط بحالة الاقتصاد الغزو. وفي الختام بشرح الجابري سبب عدم تمكن مجموعات أخرى في المجتمع المسلم من القيام بأي دور هام في التمرد على الأنظمة القائمة. فلم يشكل الفلاحون ولا التجار جبهة حقيقية ضد الدولة. ويعود هذا في رأي الجابري إلى غياب روح التضامن بينهم. وعلاوة على هذا، لم يكن العمال في وضع دخول لهم اخراج المال الذي بدونه لا يكون لهم وزن يذكر عند الحكام وأصحاب القرار. أما بالنسبة للشعراء والمطربين وموظفي الدولة فقد كان هؤلاء جميعا يعتمدون على الدولة في كسب معاشاتهم. وهذا في حقيقة الأمر هو أحد مظاهر سيطرة الدولة الإسلامية على الاقتصاد في المجتمع.

وبناء على ما تقدم تبرز لنا الكيفية التي من خلالها تحلل المقدمة جملة التناقضات التي انطلوت عليها تجربة الحضارة العربية الإسلامية حتى عهد ابن خلدون. فمن ناحية، هناك بنية فوقية لوحدة المجتمع العربي للمسلم التي تستند على الدين الإسلامي ومؤسسة الخلافة. ومن ناحية أخرى، فقد اتسم هذا المجتمع بتعدد المجموعات العرقية المكونة له. وكما رأينا، فالاقتصاد الغزو هو أحد للعالم البارزة لهذا المجتمع. لقد أدت الخلافة باعتبارها جهازا سياسيا فوقيا إلى قيلم عدة ثورات ضد سلطتها : ثورات بني أمية، الشيعة، بني أمية في الأندلس، العلويين... الخ. وهكذا نهجت

²⁶ المصدر السابق.

مقدمة ابن خلدون في إبراز المتناقضات المستعصية التي شكلت تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية. إن صورة هذه الأخيرة، كما جاءت في المقدمة، تبدو صورة حائكة، ولكنها من منطلق البحث العلمي الموضوعي تبقى حقيقة ذات أهمية استطاع صاحب المقدمة أن يعرضها عرضاً ناضجاً بواسطة علم عمرائه الجديد.

عاشراً : المجتمع العربي المعاصر وفكر ابن خلدون.

يمكن في نظرنا الإقادة من مقارنة ابن خلدون للحضارة العربية الإسلامية في تحليل الوضع العربي في العصر الحديث. إن الدعوة إلى القومية العربية كانت هي الإيديولوجيا السائدة خاصة في المشرق العربي حتى عهد قريب. وأصبحت القومية العربية في عهد عبد الناصر الإيديولوجيا العلمانية التي يجب على كل العرب أن يسمعو إلى تحقيق وحدتهم في إطارها. وهذا مشابه ربما لحالة مناداة المسلمين لإقامة الخلافة في السابق. فالجابري يرى أن عدم نجاح القومية العربية والخلافة الإسلامية يعود إلى كونهما قد فُرضتا من أعلى على المجتمع العربي الإسلامي العريض المكون من أجزاء مختلفة.

إن مجموعة الدول التي تشكل للعالم العربي اليوم تنقسم بالتنوع وعدم التجانس على مستويات عدة. وعليه، فالمناداة بالوحدة العربية للفرورية بين تلك الدول بعد من قبيل اللاواقعية وللتقفز على المراحل. وكمثال على هذا فإن للثقة بين الدول العربية للمستقلة لا تبشر بخير. وبالإضافة إلى ذلك فإن عدداً من الدول العربية يعرف توترات واسعة ذات طبيعة إيديولوجية وأن الأمر بلغ حد التصادم المسلح في بعض الحالات. وهكذا يمكن القول أن المجتمع العربي المعاصر يتصف بتعدد الإيديولوجيات والعصبية، كما كان الحال في المجتمع العربي الإسلامي حتى القرن الرابع عشر. وفي كلا الحالتين، فإن التحكم في هذه التفسيرات من التكتلات والهويات من خلال

مؤسسة الخلافة المركزية في شكلها الديني أو العلماني يعد أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا. وعلى القادة العرب المتحمسين لقضية الوحدة العربية أن يعوا تلك الصعوبات ويتخطوا من التجارب الوجودية للأمم أخرى في عصرنا الحاضر.

إن لمفهوم إقتصاد الغزو عند ابن خلدون ما يقابله اليوم في العالم العربي. فالدول العربية العديدة التي تعتمد في دخلها على النفط منذ 1973 مثال على ذلك. فالإنجازات الثقافية والحضارية الحديثة التي حققتها مجتمعات الخليج يمكن أن تستمر طالما ظل سعر برميل النفط مربحا.²⁷

هناك تنبؤات متشائمة بشأن مستقبل هذه البلدان في حالة نضوب الموارد النفطية. فاتخذت بعض تلك البلدان بعض الإجراءات الإستراتيجية تحسبا لمثل تلك الإحتمالات. فنجاح المملكة العربية السعودية في التحول إلى بلد مصدر للحبوب يمكن اعتباره إنجازا واعدة لمستقبلها بعد النفط. ومع ذلك فإنه يبقى من الصعب التنبؤ بمآل تلك الإنجازات في غياب الموارد الهائلة للنفط. وهكذا فإن مستقبل الدول للنفطية يبقى على المدى البعيد غير مؤتمن كما كان الشأن بالنسبة للدول العربية السابقة التي كان اقتصادها يعتمد على اعتمادا كبيرا على مدخليل الغزو ولكن تطوير للقدرات التكنولوجية الذاتية يمكن أن يوفر ضمانات أكثر لمستقبل أفضل لتلك الدول. إنه لتحذ كبير ولكن ليس من المستحيل التصدي له بنجاح. هناك وجه آخر للتشابه بين هذين النمطين من الإقتصاد. ويتمثل ذلك في ميل الحكام ومن يدور في فلكهم نحو حياة الإسراف والبهذخ. ففي بلدان الخليج النفطية اتسعت دائرة النفط والرفاه المفرط لتشمل، زيادة على الطبقة

²⁷ إن تراجع ثمن النفط منذ منتصف الثمانينات قد أثر في العديد من المشاريع للتنمية للكثير من المجتمعات العربية التي تعتمد شديدا الإقتصاد على الموارد النفطية.

الحاكمة، شرائح واسعة من المجتمع، وتكمن خطورة كل من اقتصاد الغزو والاقتصاد النفطي في تهميشهما لقيمة العمل البشري في بناء ثروة المجتمع. لقد أكد كل من ابن خلدون وآدم سميث على أهمية العمل البشري باعتباره يمثل الثروة الحقيقية للمجتمع. وقد مكنت التكنولوجيا الحديثة الإنسان من استغلال وتسخير محيطه وما فيه من ثروات. فلم تعد الصحراء كما كانت أرضاً جديبة قاحلة كما كان الأمر قبل الثورتين العلمية والصناعية. ولكن لكي نؤمن تلك الدول حاضراً ومستقبلاً إقتصادها يجب عليها أن تفرس في عقلية مواطنيها وفي بنى مجتمعاتها حب قيمة العمل. فبذلك فقط يمكنها أن تضع حداً للمخاطر المحدقة بها.

حادي عشر : التصنيف الموسيولوجي الثاني عند ابن خلدون
ودراسته لظاهرة التغيير الاجتماعي.

نبين بوضوح مناقشة فكر ابن خلدون في الصفحات السابقة أن المقدمة تمثل فكراً اجتماعياً (موسيولوجياً) ناضجاً حول حركية المجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها. وليس من المبالغة القول في هذا الصدد أن علم العمران يمثل الفكر الاجتماعي العالمي الذي كان له بحق قصب السبق على الفكر الموسيولوجي الذي دشنته أوغوست كونت في القرن التاسع عشر. فدعنا نتناول هنا دراسة ابن خلدون لظاهرة تحول المجتمعات لإلقاء الضوء على مدى النضج الذي بلغه فكره الاجتماعي في هذا المجال.

لا شك في أن مقدمة ابن خلدون تمدنا بتحليل لحركية التغيير والتطور للمجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها بصفة عامة. وهذا بالرغم من أن مجتمعات المغرب العربي نالت أكبر قدر من اهتمام ابن خلدون ودراسته وتطهيره العمراني. وبالإضافة إلى ذلك ففي محاولته وضع القوانين العامة التي تحكم في مسيرة تحول المجتمعات العربية الإسلامية

اعتمد صاحب كتاب العبر أساسا على معطيات المجتمع العربي مشرقا ومغربا. وهكذا يأتي تصنيفه السوسولوجي تعبيراً عن التغيير الذي حصل داخل المجتمع العربي آنذاك. فقد ابتكر صاحب المقدمة من خلال دراسته للتغيير الاجتماعي قبل وخصوصا خلال القرن الرابع عشر نمودجا للتصنيف السوسولوجي للمجتمعات العربية متشابهاً في وجه عدة مع تلك النماذج التي يعتمد عليها علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون. ففي دراستهم للتغيير الاجتماعي لجأ كل من ابن خلدون والعلماء الاجتماعيين الغربيين المعاصرين إلى نوع من التصنيف السوسولوجي الذي يمكن أن يوصف بأنه ثنائي في طبيعته. ففي حين استعمل ابن خلدون، من جهة، نموذج البدوي/الحضري في تصنيفه للمجتمع العربي الكبير، لجأ علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون، من جهة ثانية، إلى استعمال عدد من المصطلحات مشابهة للنموذج الخلدوني مثل تقليدي/عصري traditional/modern وريفي/حضري folk/urban وما قبل الصناعي/صناعي pré-industrial/industrial... كما يبين ذلك الجدول التالي:

الجدول الأول

اسم عالم الاجتماع	طبيعة التصنيف الثنائي
1- ابن خلدون	مجتمع بدوي / حضري
2- دور كايم Durkheim	مجتمع ذو تضامن آلي / عضوي
3- كولي Cooley	مجتمع ذو علاقات أولية/ ثانوية
4- رانفيلد Redfield	مجتمع ريفي / حضري
5- لورنر Lerner	مجتمع تقليدي / عصري

إن تصنيف المجتمعات إلى صنفين في الفكر السوسولوجي في كل من الشرق العربي والغرب وذلك بالرغم من القرون التي تفصل بينهما، يمكن أن ينظر إليه على أنه دليل على تبلور فكر اجتماعي ناضج. فمن ناحية، تأسس علم العمران على مجموعة من المبادئ والأفكار والرؤى

الجديدة إضافة إلى طابع المنهجية المبتكر الذي تصفت به المقدمة في تناول علم التاريخ وحركة المجتمعات الأمر الذي أعطى مقامة ابن خلدون روحا عصرية. ومن ناحية أخرى، استعمل علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون مناهج بحث مختلفة متأثرة بالتيار المبدائي empirical في دنيا العلوم. هذا التيار الذي انتشر تأثيره منذ عصر النهضة في كل العلوم وللخصصات المعرفية تقريبا. لكن البعض مثل مكيني Mckinney يرى أن الإستمرار في استعمال التصنيف الموسيولوجي الثنائي كأداة منهجية لتحليل طبيعة المجتمعات البشرية، لا يعبر فقط على مدى مستوى للنضج الذي بلغه الفكر الاجتماعي.²⁸

ثاني عشر : : الظواهر الاجتماعية وحاجتها للتصنيف الموسيولوجي.

بحق للمرء أن يطرح هنا مجموعة من الأسئلة :

ما الذي دفع ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين المعاصرين إلى البحث عن هذه التصنيفات الثنائية للمجتمعات؟ هل كانت المجتمعات التي درسوها حقا ثنائية في طبيعتها؟ أي بدوية/ حضرية، وتقليدية/عصرية الخ؟ هل يعود هذا التصنيف الثنائي إلى الطبيعة نفسها لمنهجية علم العمران ذاته وعلم الاجتماع الغربي؟ وبالإضافة إلى ذلك، هل يمكن ربط هذا التصنيف الثنائي بعوامل أخرى مثل الرؤية الفلسفية والحضارية والثقافية لكل من هذين النوعين من علم الاجتماع؟

يميل بعض علماء الاجتماع المعاصرين الذين أثاروا قضية استعمال هذا النوع من التصنيف في دراسة المجتمعات الإنسانية إلى إرجاع هذا

Mckinney, J. 1966, Constructive Typology and Social Theory, New York ²⁸ Appleton – Century Crofts.

الأمر إلى طبيعة الظواهر الإجتماعية نفسها. فمكيني مثلا يربطه بالأسباب التالية :

- 1- للتمييز بين أنماط من التنظيم الاجتماعي يختلف اختلافا جوهريا من أجل إقامة مجال يسمح بفهم بعض الحالات الإنتقالية والوسيطية.
- 2- يمثل قطبا (طرفا) للتصنيف الثنائي نماذج مثالية للقيام بعملية التحليل.

3- ينظر إلى التدرج المتواصل Continuum في أنماط المجتمعات كمفهوم حيوي للتحليل المقارن لظواهر المجتمعات. ترسم هذه التصنيفات للحدود وتضبط المقاييس التي بولسطنها يمكن فهم حركة التغيير أو الأشكال الوسيطة من خلال النظر إليها عبر التدرج المتواصل للمجتمعات

يعتبر مكيني هذه التصنيفات للثنائية أدوات منهجية علمية هامة تعين على فهم الظواهر المجتمعية المعقدة. وبناءا على هذا فإن استعمال التصنيفات في العلوم الإجتماعية يجب أن ينظر إليه، من ناحية، على أنه مظهر نضج فكري إجتماعي، ومن ناحية أخرى، على أنه أداة سوسيولوجية أساسية لبناء النظريات الإجتماعية²⁹.

ثالث عشر : البعد الذاتي للتصنيف الثنائي عند ابن خلدون.

يمكن إرجاع التقسيم السوسيولوجي الثنائي الذي تبناه ابن خلدون في المقدمة إلى عوامل شخصية وعاطفية. عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (1332 - 1406) وهي فترة شهد خلالها تراجع الحضارة العربية الإسلامية. فقد شاهد مختلف الأعراض والعلاقات التي تدل على ضعفها وتدهورها. فبالنسبة لابن خلدون كان هذا ينطبق

²⁹ المصدر السابق، ص 151 - 115.

بصفة خاصة على الساحة المغاربية أين قضى أكثر سنوات حياته النشطة وكتب أشهر تراثه الفكري للعراني في العلوم الاجتماعية. وباعتباره ذلك العالم العربي المسلم المتحمس لقيم الإسلام ورويته للكونية، لم يكن ابن خلدون يملك أن يرى تدهور الحضارة العربية الإسلامية دون أن يملكه شعور بالأسى والحزن. وحتى يفهم طبيعة القوى التي أدت إلى ضعف بداية تفكك الحضارة العربية الإسلامية في المرحلة الحضارية من تطورها، كان عليه كذلك أن يفهم حقيقة القوى التي أسهمت في نشأتها انطلاقاً من مرحلة البدوة. وهكذا أصبح موضوع بحث صاحب المقدمة متمحوراً حول مرحلتَي البدوة والحضارة كطرفين رئيسيين لمسيرة الحضارة العربية الإسلامية. فمن ناحية، أدرك ابن خلدون أن نهوض الحضارة العربية الإسلامية في مرحلتَي البدوة والحضارة يكمن في العوامل والقوى التي حددت مصير الحضارة العربية الإسلامية. كان نتيجة لتضافر قوى بدوية خالصة (العصبية، للشجاعة الخ...) مع قوى جديدة (الأخوة الإسلامية... الخ) جاء بها الإسلام إلى المجتمع الجديد. ومن ناحية أخرى، حدد ابن خلدون عدداً من الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى إضعاف الحضارة العربية الإسلامية. فبتحليله لمرحلتَي البدوة والحضارة اللتين شكّلتا معطيين هامين في نهوض وتفكك المجتمعات العربية، تمكن ابن خلدون من صياغة التصنيف السوسولوجي الثلاثي كأداة بحثية مناسبة لدراسة هيكلة المجتمع العربي الكبير.

وعلاوة على ذلك، فإنه يبدو أن مرحلتَي البدوة والحضارة قد شدّتا اهتمام ابن خلدون وفكره نفسياً واجتماعياً. فعلى المستوى العاطفي، كان صاحب كتاب العبر متعاطفاً أكثر مع نمط الحياة البدوية. لقد رأى في البدوي طبيعة طبيعته في طلبه لمتاع الدنيا. وتتشابه هذه الخصال البدوية مع ما سعى إليه للدين الإسلامي. لقد وصف القرآن الإسلام بأنه دين الفطرة والوسطية معاً. وعلى المستوى الاجتماعي يتصف كل من المجتمع البدوي

والمجتمع الإسلامي الجديد بنزعة تضامنية شديدة. وكانت العصبية هي الرابط الاجتماعي في الحالة الأولى بينما أصبح عامل الإنتماء إلى القيم الدينية الإسلامية وما لذلك من أثر على نعمة الأخوة الإسلامية هو الرابط الجديد في المجتمع الإسلامي ذي المجموعات العرقية المتعددة. وعلى هذا الأساس فيمكن القول أن تعاطف ابن خلدون مع البدو لا يمكن فصله عن التأثير الإسلامي على فكره، فهو يرى أن لليساطة الطبيعية التي يتصف بها البدو تجعلهم أقرب إلى روح الإسلام. وهذا يرجع إلى فطرتهم السليمة. والقرآن، كما هو معروف، ما فتى يمتدح للبدائية الأولى عند البشر ومن ثم يمكننا تفسير موقف ابن خلدون السلبي من الحضريين. فهو يصنفهم بأنهم أناس أثرياء ومسرغون. لقد رأى صاحب المقدمة بأن المجتمع الحضري وما يميزه من نزعة مادية جامحة ينتهي بالإنسان إلى تشويه فطرته، وبالتالي يقوض الأساس الذي تقوم عليه قيم الإسلام كما يبرز ذلك الفصل الثالث من هذا الكتاب. ولكن بالنسبة إلى ابن خلدون فإن جموح النزعة للمادية ليس سببا في القضاء على الحضارة كظاهرة موضوعية فحسب وإنما هو كارثة مؤلمة أصابت الحضارة العربية الإسلامية التي كانت تربطه بها وشائج عاطفية قوية.

رابع عشر : ابن خلدون وتنظيره الاجتماعي.

لم تكن شهرة ابن خلدون في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية راجعة إلى الروح الجنيذة لعلم العمران ومنهجيته فقط. بل كانت شهرته تعود أيضا إلى تأسيسه نظرية اجتماعية للمجتمع العربي. نتمق أكثر في تنظير صاحب المقدمة في الفصل الخامس والخلاصة لهذا الكتاب. لم يتمكن أي عالم اجتماع عربي معاصر من صوغ نظرية اجتماعية متينة تشابه تلك التي توصل إليها ابن خلدون في مقدمته. هناك عوامل عدة ساعدت صاحب المقدمة على النجاح في تأسيس إطار فكري paradigm

عمراني. نقترح في ما يلي جملة من المبادئ الكفيلة بدفع الجهود المبذولة في ميدان العلوم الاجتماعية لبناء النظريات :

1- يجب على المتخصص في العلوم الاجتماعية أن يتعامل عن قرب مع الواقع الاجتماعي للعلم للمجتمع وينبغي عليه أيضا الأخذ بعين الاعتبار المعالم والصفات الخاصة للمجتمع الذي يدرسه. فبدون الإلتزام القوي بهذا المبدأ لن يكون المعرفة والتتظير الاجتماعيين مصداقية تذكر. وترجع شهرة ابن خلدون الواسعة في مساهمته في الفهم العمراني لحركة المجتمع العربي الكبير إلى تبنيه هذا المبدأ³⁰. إن التفاعل عن دور بعض العوامل الثقافية و الاجتماعية و التاريخية و الاقتصادية في فهم حركة التغيير الاجتماعي من طرف مجموعة من علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين دفع عالم الاجتماع الفرنسي بودون إلى اعتبار النظريات للسوسيولوجية الغربية المعاصرة نظريات خالية من الأسس العلمية³¹.

2- ويجب التأكيد هنا أنه لا يمكن لمختص العلوم الاجتماعية أن يكون له تفاعل ذو معنى مع المجتمع الذي يدرسه إن لم تكن الظروف العامة في هذا المجتمع تشجع حرية الفكر وتساعد على تكاثف البحث في ميدان العلوم الاجتماعية. إذ أن تطور العلوم الاجتماعية بصفة خاصة لا يتم في وسط مجتمعات ذات تقاليد ومؤسسات متحجرة ونظم طاغية ومستبدة. فلا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تنمو وتتطور إلا في المجتمعات المفتوحة. إن الحالة الفقيرة التي عليها هذه العلوم في مجتمعات العالم الثالث يجب أن تكون متأثرة، بأسباب من هذا القبيل.

³⁰ انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

Boudon, R. *La Place du désordre*, Paris, PUF, 1984.

³¹

3- نحن نرى أن مصداقية عملية التنظير الموسيولوجي تعتمد إلى

حد كبير على توفر شرطين جوهريين :

أ - يجب أن يصبح تفسير الظواهر الاجتماعية في حد ذاته بمثابة للتحدي العلمي لمتخصص العلوم الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يجب أن يصبح موضوع البحث فماً متواصلاً وشغلاً شاعلاً للفكر العلمي عند الباحث المنتمي إلى العلوم الاجتماعية.

ب - لكي تتم دراسة الظواهر الاجتماعية بكل دقة وجدية نرى أنه من المهم أن تصبح الظاهرة المعنية إشكالية شخصية للباحث، وليست فقط ظاهرة موضوعية تدرس مجرد دراسة. ففي رأينا هناك فرق بين عالم الاجتماع الذي يدرس الظواهر الاجتماعية كمتفرج وعالم الاجتماع الذي يدرس الظواهر كملحظ لها من الداخل ومتأثر بها شخصياً. وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تحدياً لتفكيره العلمي. فمن جهة، طالما تعتبر البحوث التي يقوم بها الصنف الأول من علماء الاجتماع بحوث سطحية لا يعتمد على نتائجها. وبالتالي فهي غير قادرة على الإسهام والإثراء في التنظير السوسيولوجي بروية علمية ذات مصداقية. ومن جهة ثانية، فإن علاقة النوع الثاني من علماء الاجتماع بالظاهرة الاجتماعية تبعث فيهم دافعية أكبر والتزاماً صارماً بحيث يكونون في وضع أفضل لتأسيس فكر تنظيري سوسيولوجي أكثر أصالة ومصداقية حول الظواهر الاجتماعية المدروسة.

ينبغي ربط الأسس المثينة لنظريات ابن خلدون حول المجتمع العربي الإسلامي بحضور الشرطين المذكورين أعلاه (أ و ب). فمن ناحية، لم يكن ابن خلدون راضياً بتفسيرات الأحداث التاريخية للحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات كما جاءت في كتابات المؤرخين الفسلمين الأوائل. ومن ثم رام الإتيان بتفسيرات أفضل، وكان ذلك بالتأكيد تحدياً علمياً لفكر صاحب المقدمة. ومن ناحية ثانية، فإن حالة انهيار

الحضارة العربية الإسلامية قد أثارت لدى ابن خلدون الكثير من القلق والحزن والشجن. وفي رأينا، فإنه ينبغي أخذ هذين الملمحين بعين الاعتبار في أي محاولة جدية نطمح إلى تفسير جذور ميلاد علم العمران الخلدوني ونظرياته الاجتماعية للصحيفة حول حركية المجتمع العربي الإسلامي.

الفصل الثاني

دور العوامل الذاتية والاجتماعية في ولادة الفكر

العمراي، محمد ابن طهون

أولاً : موضوع الفصل وغايته.

يسعى هذا الفصل إلى إلقاء الضوء بالتحليل والنقاش على ما نسميه الريادة الفكرية الإبداعية في علم العمران البشري للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، مستعينين في ذلك بالرصيد المعرفي للبحوث العلمية الحديثة حول ظواهر الإبداع والابتكار والتجديد التي عُرفت بها شخصيات فنية وعلمية وفكرية لامعة في الحضارات الإنسانية عبر العصور. ولا يبدو أنه من المبالغة القول بأن الدراسات التي اهتمت بفهم ظاهرة تميز الفكر الخلدوني عريباً وعالمياً كانت تميل في معظمها إلى تفسير الظاهرة الخلدونية بعوامل إجتماعية موضوعية، لا مكان فيها للعوامل الذاتية التي تنصف بها شخصية مؤلف المقدمة³². فمخاض علم العمران وولادته كلنا وفقاً لهذه الرؤية نتيجة تكاد تكون حتمية للظروف الإجتماعية العامة التي عاصرها ابن خلدون في ولايات المغرب ومدنه ويولايه. وبعبارة أخرى، إن الفكر المبتكر والمبدع يخضع، من وجهة هذا المنظور، لنواميس الحتمية الإجتماعية وقوانينها. ومن ثم جاء عدم الإعثناء الكافي بالخصائص الذاتية والنفسية لشخصية ابن خلدون أو تهميش أثرها في ريادته في الفكر العمراني. كما أن تلك الدراسات لا تكاد تأخذ بعين الإعتبار مؤثرات أخرى أبرز العلم الحديث أهميتها في أي فهم شفاف لظاهرة الإبداع الفكري مثل عوامل اللاشعور والعزلة ومن المبدع الخ...

³² انظر مثلاً لكعب الآتية:

(أ) محمد عبد الجباري : المصيبة والقولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: دار الطليعة، ط 3، 1982.

Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde, Paris, La Découverte/ poche, 1998. (ب)

Mahdi, M.: Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago : University of Chicago Press, 1971. (ج)

إن النظر إلى الفكر العبقري/الإبداعي من زاوية الحتمية الإجتماعية الصارمة يتناقض مع طبيعة ظاهرة الفكر الإبداعي نفسها. فالبحوث الحديثة تجمع، كما سنرى، على أن هذه الظاهرة معقدة، لا يوجهها ولا يتحكم في مسيرتها صنف واحد مفرد من العوامل، بل هي - كما يذهب إلى ذلك عالم النفس هاورد جروبر Howard Gruber - إفراز لطائفة من العوامل ينبغي توفرها حتى يمكن - مثلاً - لجهود أنشتاين وبيتهوفن وابن خلدون أن تتوج بالتميز والمعان والعبقرية في دنيا المعرفة والعلم والفن. فالوراثة والأسرة والدوافع (motivations) والثقافة هي من بين العوامل التي تصقل فكر الفرد وتساعد على كسبه رهان الإبداع في ميدانه³³. وعلى هذا الأساس، فتفسير العمل الإبداعي لهذا المؤرخ أو ذاك للرسام، لهذا الموسيقار أو ذاك العالم، بمؤثرات محيطه الإجتماعي فقط تفسير يحول دون الوصول إلى فهم متفتح وناضج لظاهرة الإبداع المعقدة. إن رؤية الحتمية الإجتماعية للعمل الإبداعي هي إذن رؤية محدودة الأفاق، وهي بالتالي متسرعة وسطحية في محاولتها فهم ظاهرة الإبداع الفكري عند الإنسان. إن الفحص المسطح للإبداع الفكري لا يليق أبداً بمقامه، فهو أسمى ما يمكن أن توجد به عقول وقرائح القلة للقليلة من البشر.

إن هدفنا هنا الكشف عن المستويات المتعددة والمتشابكة التي أدى تفاعلها الخاص إلى الفكر الإبداعي الخادوني المتمثل في إنشاء علم العمران للبشري الجديد. إن غاية هذا الفصل هي القرب أكثر من أثر العامل الإنساني (أي للمكونات والسمات الذاتية للشخصية المبدعة) وفاعليته في عمليات الإبداع والابتكار. وبعبارة أخرى، إن هذا الفصل هو محاولة متواضعة لأئسنة ظاهرة الإبداع، أي تحريرها قدر المستطاع من قبضة

³³ Gardner, H.: Art, Mind and Brain, New York, Basic Books Inc, Publishers, 1982, p 357.

هيمنة البنى الاجتماعية والظروف السياسية التي يقول بها أصحاب رؤية الحتمية الاجتماعية.

ثانيا : حول العمل الإبداعي.

ليس من المبالغة في شيء القول أن علم للنفس وما يعرف بالعلم المعرفي (Cognitive Science) يلتقيان في طلبية العلوم الحديثة من حيث الاهتمام بدراسة ظاهرة العمل الإبداعي عند الأفراد. وعلى الرغم من نشر المئات من الدراسات في مجالات متخصصة حول العمل الإبداعي، فإنه لا يوجد تعريف متفق عليه من الجميع حول العمل الإبداعي. وليس هناك إجماع بين الباحثين حول الطريقة المثلى التي ينبغي تبنيها لدراسة علميا³⁴.

وعند التساؤل عن طبيعة العمل الإبداعي، هناك محاولات بذلها بعض علماء النفس لتحديد بعض المقاييس لذلك. فعالم النفس هرونر Jenne S. Bruner يرى أن رد فعل الأفراد إزاء العمل الإبداعي يتمثل في شيئين :
أ - الشعور بالمفاجأة الفعلية (effective surprise) لدى الفرد للمبدع.

ب - صدمة للفرد في إدراكه للعمل الإبداعي والشعور بالرضا نحوه على الرغم من عدم وجود الإحساس بذلك مسبقا عنده³⁵.

وفي هذا الصدد تفيد بحوث العلوم المعرفية (Cognitive Sciences) أنه ينبغي إعطاء ثقة أكثر مما ألفنا لقدرة عقولنا على إدراك الأعمال الإبداعية. فداخل نسق كل ثقافة وحضارة يستطيع العقل الإنساني إدراك

³⁴ Hunt, M.: theUniverse Within : A New Science Explores the Human Mind, New York : Simon and Schuster, 1982, p 279

³⁵ المصدر السابق، ص 281.

العمل الإبداعي في معظم الأحيان، وذلك على الرغم من اختلاف الأنواع وتعددتها، وعلى الرغم كذلك من نقص القواعد أو المعايير الموضوعية التي يمكن بها الحكم على الأعمال الإبداعية³⁶.

إن مثل هذه الاستنتاجات حول القوة الإدراكية للإبداع عند الناس تؤكد وجود استعدادات فطرية تسمح لهم بالتمييز بين العمل الإبداعي والعمل العادي لذلك. إن قبول مثل هذه الفرضية يقودنا إلى استنتاج آخر ذي أهمية لموضوع بحثنا هذا. فإذا كنا ندرك ملامح الإبداع بحدس فطري، أفلا يعني ذلك أننا نمتلك فطريا أيضا بذور العمل الإبداعي في صميم التركيبة الوراثية (genetic make-up) لشخصيتنا؟ وبعبارة أخرى، إن امتلاك مقياس فطري لتتوق الأعمال الإبداعية ومعرفتها يعني ضمنا أن للإنسان قدرات ذاتية إبداعية مسبقة تتوج أحيانا بالتحقق الفعلي لعملية الإبداع. ومن ثم جاء تزود الإنسان بنوع من القدرة الفطرية لتتوق ما ينتظر أن يحققه ذلك الإنسان من إبداعات. ونأمل في دراستنا هذه للفكر الإبداعي للخللوني في هذا الفصل أن نستجلي أكثر أهمية الجانب الفطري الذاتي وأثره في تفتيق عملية الإبداع عند المبدعين.

ثالثا : حول سمات المبدعين.

قام عالم النفس الأمريكي موريس ستاين Morris Stein بمراجعة الكتابات حول العمل الإبداعي وتوصل إلى تحديد تسع عشرة سمة يقترن وجودها في شخصية الفرد بظاهرة الإبداع، إلا أن قائمة السمات هذه لا تخلو من العديد من التناقضات³⁷. ومع ذلك تتفق البحوث العلمية على بعض السمات الشخصية (personality traits) التي يتسم بها المبدع. فالأفراد

³⁶ للمصدر السابق، ص 282.

³⁷ للمصدر السابق، ص 284.

المبدعون يعملون كثيرا، وهم مستقلو التفكير نسبيا، وأكثر مرونة من الأفراد العاديين، أي إنهم أكثر استعدادا لتغيير مرجعيتهم الفكرية أو تعديلها. لكن هذا التشابه النسبي في بعض السمات المرتبطة بظاهرة الإبداع لا يعني أن المبدعين متشابهون أو متجانسون فيما سوى ذلك من خصائص شخصياتهم. بل يمكن القول إنهم متنوعون في هذه الأخيرة مثل بقية أفراد المجتمع.³⁸

ويخصوص موهبة الذكاء، تدعو البحوث العلمية إلى تعديل للنظرة السائدة في هذا الصدد. فالمبدعون لا يملكون ذكاء خارقا للعادة كما يعتقد أغلبية الناس. إذ يوجد الكثير من الأشخاص ذوي الذكاء العالي الذين ليسوا بمبدعين متميزين. ومن ثم فظاهرة الإبداع تتطوي على أكثر من مجرد عامل للذكاء.³⁹

وعندما درس الباحثون العلاقة بين العمل الإبداعي وعامل الجنس وجدوا أن العلاقة في حقيقة الأمر أضعف من تلك التي توجد بين الذكاء والعمل الإبداعي. فالبراهين العلمية في هذا الميدان تؤكد أن قصور النساء في العمل الإبداعي في الماضي يعود بصورة كاملة أو في معظم الأحوال إلى حرمانهن من التعليم والثقافة والفرص المفتوحة للمشاركة، مما أكسبهن عقلية مغلقة ينظرن من خلالها إلى أنفسهن على أنهن لا يمكن لهن أن يكنَّ مبدعات في مجالات الفكر والعلم والفن.

أما عامل السن، فالبحوث العلمية الحديثة تشير إلى أن له أثرا ما في ظاهرة العمل الإبداعي. فهناك من يرى أن الكثير من المبدعين أنجزوا لأفضل عمل إبداعي قريبا مما يسمى بالسن المتوسطة، أو أثناءها

³⁸ المصدر السابق، ص 285.

³⁹ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(حوالي 45 سنة)، أو أقل أو أكثر من ذلك بقليل. فشكسبير وفرويد وبيكاسو وابن خلدون (كما سنرى) يمثلون عينة محدودة لذلك⁴⁰.

وعندما فحص الباحثون علاقة لقران العمل الإبداعي - عدد العلماء وأصحاب الفكر والفنانين المبدعين - بسن للكهولة وما بعدها فقط، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى نقد نظرية النكاه عند عالم النفس السويسري الشهير بياجاي Jean Piaget. فياجاي لا يكاد يقول شيئا عن الحياة العقلية (mental life) للأفراد في مرحلة الكهولة وما يعقبها. فعندما عبر أحد طلابه هاورد جروبر Howard Gruber عن رغبته في دراسة ظاهرة الإبداع، أجاب بياجاي بتشكك وبدون تعاطف "بأن دراسة ذلك تمس كل شيء"⁴¹. وعلى الرغم من ذلك فقد قام جروبر وطلابه بدراسة أهم الأعمال الإبداعية لمرحلة الكهولة عند الرواد للمبدعين. فقد قضى جروبر نفسه عقدا من الزمن منكبا على دراسة الإبداع عند العالم الإنجليزي شارلس داروين، فأصدر كتابه Darwin on Man الذي نال به جائزة. يرى جروبر أن دارس ظاهرة الإبداع يجب أن يبني من جديد الحياة العقلية للشخص المبدع عبر مراحل مختلفة من تطور عمله الإبداعي.

إن اللقطات السريعة من الحياة العقلية المتغيرة لا يمكن صياغتها بطريقة مباشرة حتى عند المبدع الذي لا يكاد يترك أية ملاحظة بدون تسجيل متلما هو الأمر عند داروين⁴². ويدع جروبر داروين نفسه يروي لنا عبر مذكراته طبيعة نظام الأفكار التي قد يتعامل معها العالم المبدع حيث يقول: "الأفكار تتعثر في بعضها البعض بطريقة تغلب عليها الفوضى. فوجود النظام الخفي لذلك هو شيء ينبغي تشييده وليست

⁴⁰ Levinson, D. J : The Seasons of Man's Life, New york, Battantine Books, 1978, pp. 191-377

⁴¹ مصدر سابق 352. Gardner : Art, Mind and Brain, p.

⁴² المصدر السابق، ص 353

ملاحظته⁴³، وعليه فالباحث في ظاهرة الإبداع عند داروين يجب أن يتعرف على بعض الموضوعات المستمرة كالأصل والتنوع والبقاء والوراثة والاختيار الطبيعي (Natural Selection). وبذلك يستطيع الباحث تطوير مجموعة من الخرائط المعرفية (cognitive maps) التي تبرز رؤية المبدع بالنسبة لمشروعه في فترات مختلفة من تطوره الفكري أو العلمي أو الفني.

ومن دراسة العديد من الأعمال الإبداعية توصل جرورير إلى صياغة نموذج عام للمبدع، يمكن تلخيصه في الملامح الآتية:

1- يملك أي شخص منغمس في التفكير (the whole-thinking person) العديد من الأفاق الفكرية الفرعية (subsystems) المتفاعلة، أحدها مسؤول عن تنظيم الرصيد المعرفي. فالإنسان المبدع يبحث عن ربط الحقائق والنظريات المختلفة والمبعثرة في مجال اهتمامه كي يتوصل في نهاية المطاف إلى إطار تآلفي (synthesis) متناسق وشامل.

2 - ينتج المبدع النموذجي شبكة معقدة من البحوث تستحوذ على فضوله العلمي (حب الإطلاع) لمدد طويلة من الوقت. وكثيرا ما تساعد تلك الأنشطة بعضها البعض فتؤدي إلى ظهور حياة إبداعية جد نشطة.

3 - إن الفرد المبدع ليس قادرا فقط على أن يضع جانبا بعض المشاكل التي يمكن أن تقوده إلى منحرجات مسدودة أو يتجاوزها مرة واحدة، وإنما في وسعه أيضا تحطيم المشاكل التي تهدد بالذهاب به بعيدا عن مجموعة القروض التي اختار طرحها.

4 - يجد للشخص المبدع نفسه ملاحقا (أو هو يلاحق بنفسه) بعدد من الإستعارات المعروفة. وهذه الإستعارات عبارة عن صور "مخيلية"

⁴³ المصدر السابق.

(imagining) ذات مجال فسيح وغني يساعد على الاستكشاف، وذلك بتقريب الفرد المبدع من بعض الظواهر وتعرّيتها له وهي ظواهر كان يمكن أن تبقى خفية عنه لولا مساعدة تلك الاستعارات.

5 - إن العمل الإبداعي لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه مجرد انعكاس لدوافع لا شعورية أو لاختيارات مهنية عرضية للمبدع. كلا، إن مجموعة المشاكل والمشاريع التي يطرحها ويواجهها المبدع بنفسه وبوعي تام هي التي تحركه وتدفعه ليراقبها بانتظام وبالعمل على اكتمالها بنجاح. إن هذا التوجه عند المبدع هو الذي يسميه جروير الهدف المرشد (Guiding Purpose).

6 - الشخص المبدع إنسان يحب ميدان بحثه العلمي أو المعرفي أو الفني. فالعمل الإبداعي يصبح جزءاً من الحياة العاطفية للمبدع. فغرام المبدع بمجال عمله الإبداعي يشبه غرام العاشق بمعشوقته.

7 - يذكّرنا جروير بالمصاعب والعزلة التي يتعرض لها أي مبدع. فالانعزال يغلب على رحلة المبدعين حيث تكون احتمالات الإخفاق عالية.

ومن ثمّ لمواجهة تلك المخاطر تتطلب من المبدع الشجاعة والقدرة على الإحتراف عن الآخرين ومجابهة الاستهجان من الآخرين أو حتى الرفض الاجتماعي الصريح. إن معظم الناس المبدعين بحاجة كبيرة وماسة في بعض الأوقات إلى مساندة شخص آخر، أو إلى المجموعة أو الدين⁴⁴.

⁴⁴ المصدر السابق، ص 355.

رابعاً : التلاقح المعرفي والإبداع.

صدر عام 1991 كتاب باللغتين الإنجليزية والفرنسية في الوقت نفسه له علاقة مباشرة بموضوع هذا الفصل⁴⁵. إن مقولة الكتاب الرئيسية تتمثل في تأكيد المؤلفين للعلاقة الوثيقة في فكر العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها بين ما سمياه الهاشمية المبدعة (la marginalité créatrice)، من جهة، والإبداع/الابتكار (innovation) من جهة ثانية. فروبار باهر Robert Pahre ومتاي دوجان Mattei Dogan يريان أن الابتكار والإبداع والتجديد في العلوم الاجتماعية تنظيراً ومناهج طالما تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية، أي ما يمكن أن نطلق عليه تخصصات ما وراء الحدود. ويلخص المؤلفان في المقدمة المقولة الرئيسية لكتابهما فيقولان : "وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب، فالفكرة الرئيسية التي منقوم بشرحها هي أن الإبداع/الابتكار في العلوم الاجتماعية يظهر غالباً ويؤدي إلى نتائج أكثر أهمية عالية إذ كان نتيجة لتلاقح عدة تخصصات. فهذه الظاهر تمثل السبب والنتيجة في الوقت نفسه لتجزئة متواصلة في العلوم الاجتماعية إلى تخصصات فرعية ضيقة وإلى عملية تأليف جديدة لثقافة لتلك التخصصات، وذلك داخل ما نسميه بالميايدن المتلاحقة (les domaines hybrides)⁴⁶.

ونظراً لأهمية مفهومي الهاشمية والإبداع والابتكار في متابعة أفكار الكتاب في أبوابه وفصوله، فإن المؤلفين يقدمان توضيحين أساسيين لهما. فكلمة (margo) في اللغة اللاتينية تعني الهامش أو التخوم، وهذا يعني للمتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يكونوا موجودين على حدود

Dogan, M, et Pahre, R : L'innovation dans les sciences sociales : marginalité créatrice, Paris, PUF, 1991

45

46 المصدر السابق، ص 11.

تخصصاتهم وتخومها، أي في الطليعة. فالتقدم العلمي يرى للضوء في دوائر ليس لها المركز نفسه (وهذه ظاهرة يشهد لها تاريخ العلم) حيث تصبح الحدود الجديدة مصدرا للإبداع في العلوم الاجتماعية⁴⁷.

أما مصطلح الإبداع أو الابتكار في العلوم الاجتماعية فإنه ينظر إليه على أنه تقدم علمي بحثي يقوم بإسهام جوهري في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات⁴⁸. وهناك طرق متعددة يتحقق بها الإبداع والابتكار في العلوم الاجتماعية مثل طرح بعض الفروض الهامة وتحسين منهجية بعض النظريات، أو الغوص في الكشف عن خبايا بعض البحوث القديمة المهملة... وهكذا فهناك أشكال مختلفة تؤدي إلى الإبداع والابتكار، وإن كان ليس من السهل تحديد أهميتها. ومع ذلك فإن عمليات الإبداع والابتكار في العلوم الاجتماعية ليست ثورات علمية، وإنما هي عمليات هامة ورئيسية بالنسبة لمسيرة المشاريع العلمية في هذه العلوم⁴⁹.

إن الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب تتلخص، إذن، في أن ظاهرة الابتكار والإبداع في العلوم الاجتماعية تأتي أسلما من تلاحق هذه العلوم وليس من انعزال بعضها عن بعضها الآخر، والإفراط في التخصص المتفوق. فالنظريات المفاهيم والقوانين وأنواع مناهج البحث الشهيرة في العلوم الاجتماعية طالما تكون في نظر مؤلفي هذا الكتاب نتيجة لتفاعل وتلاحق بين تخصصات هذه العلوم وفروعها المختلفة. وعلى وجه التحديد، فالتقدم العلمي الحاسم غالبا ما يكون حصيلة لدمج رؤيتين علميتين بعضهما ببعض⁵⁰.

⁴⁷ المصدر السابق، ص 10.

⁴⁸ المصدر السابق، ص 28.

⁴⁹ المصدر السابق، ص 24.

⁵⁰ المصدر السابق، ص 43.

وبعبارة أخرى، إن خروج عالم الاجتماع أو الإقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئاً ما واحتكاكه على الهامش أو التخوم بتخصصات أخرى مجاورة يرشحه أكثر من غيره للمساهمة الإبداعية والابتكارية في علوم الإنسان والمجتمع ومن ثم توصل المؤلفان إلى ما سماه بمقارقة الكثافة (Le paradoxe de la densité)، القائلة بأن التخصصات الفرعية التي يعمل فيها المتخصصون بكثافة تنتج عموماً (على المستوى المعرفي/العلمي) ابتكارات وإبداعات أقل⁵¹. وهكذا فالحضور المكثف للعلماء في صلب تخصص ما يفتح الطريق أمام هؤلاء ويفهم لكي يتجاوزوا حدود تخصصاتهم إلى ميادين معرفية أخرى مجاورة على التخوم والهوامش.

خامساً : ريادة الفكر الخلدوني.

بعد التعرف بإيجاز على بعض عوامل الإبداع في الصفحات السابقة كما حاول تحديدها بعض العلماء والباحثين، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه الآن هو : هل الفكر العمراني الخلدوني الوارد في المقدمة فكر إبداعي؟

وللإجابة على ذلك نعتمد على مصدرين :

1- ما قاله صاحب المقدمة نفسه بخصوص علمه الجديد.

2- ما قاله بهذا الصدد بعض الدارسين للفكر الخلدوني.

أ- اختلاف الفكر الخلدوني عن نظيره اليوناني :

إن الأمر الذي لا شك فيه أن ابن خلدون كان على وعي كامل بأنه توصل إلى فتح علمي جديد لم يسبقه إليه أحد لا من حكماء اليونان والفرس والهند ولا من المفكرين والعلماء المسلمين.

⁵¹ المصدر السابق، ص 51.

ففكر أرسطو في السياسة يختلف في رأي صاحب المقدمة عن علم العمران البشري. يقول ابن خلدون: "وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، المتداول بين الناس، جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره، وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها من المويذان وأنوشروان وجعلها في الدائرة القريبة التي أعظم القول فيها، وهو قوله: "العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه للرعية، الرعية عبيد يكتفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم بستان"، ثم ترجع إلى أول الكلام. فهذه ثمان كلمات حكيمية سياسية ارتبطت بعضها ببعض وارتدت أعجازها على صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها، فخرَ (يعني أرسطو) بعثوره عليها وعظم من فوائدها. وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيت حقه من التصريح والتفهم عثرت في أثنايه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها، مستوفى بيّنا بأوجب بيان وأوضح دلائل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة مؤنجان⁵².

يبرز هذا النص الخلدوني أمرين مهمين :

- 1- إن ابن خلدون لم يكن مقلدا ولا تابعا لأرسطو في ما كتبه في المقدمة، فهو يؤكد بصريح العبارة أن ما أنجزه في تأسيس علم العمران كان "من غير تعليم أرسطو".

⁵² ابن خلدون : المقدمة، تحقيق د. علي عبد الوالد وفي، ج1، القاهرة، دار النهضة مصر للطبع والنشر (بدون تاريخ)، ص333 - 334 ، ويعتمد على نص المقدمة كما حققه وإشاد الأستاذ والقي.

وبهذا النقد الذي يوجهه ابن خلدون بصورة غير مباشرة إلى حكمة أرسطو السياسية، يبدو أن موقف صاحب المقدمة لا يتصف بالرضا إزاء الفكر اليوناني وذلك على مستويين :

أولهما : الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وتكفي هنا الإشارة إلى النقد الذي وجهه ابن خلدون في باب العلوم (الباب السادس من المقدمة) للفلسفة اليونانية، وكذلك ما جاء في "فصل في إبطال الفلسفة وإسعاد منتحلها". فعنوان هذا الفصل يلخص بوضوح موقف ابن خلدون من الفلسفة اليونانية، فهو يبدأ نقده للفلسفة هكذا : "هذا الفصل وما بعد مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضربها في الدين كثير. فوجب أن يصدع وأن يكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تترك ذواته وأحواله بأسبابها وعقلها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه (أي رأي أرسطو) حذو النعل بالنعل إلا في القليل ... وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي ... وأبو علي بن سينا ... وأعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ...⁵³".

إن هجوم صاحب المقدمة على صناعة الفلسفة عند اليونان والمسلمين يتركزنا بهجوم أبي حامد الغزالي عليها خاصة في كتابه تهافت الفلاسفة.

ولكن ابن خلدون بعد أن يبين سلبيات الفكر الفلسفي وخلوه من المصداقية في الكثير من المواضيع وللقضايا التي ناقشها، يبرز جانبها إيجابيا

⁵³ المصدر السابق، ج3، ص 1209-1212.

واحدًا للفلسفة فيقول: "وليس له (العلم للفلسفي) فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين.⁵⁴ ومع ذلك يختم فصله عن الفلسفة بملاحظة تحذيرية يطالب فيها أهل الفكر من المسلمين بالتزود الكافي من الشريعة الإسلامية قبل الإقدام على النظر في الفلسفة: "وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه. ولا يكن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطيها"⁵⁵. فصاحب المقدمة يبرز لنا مخاطر ما نسميه - نحن العرب المسلمين في عصرنا الحديث - بالإزدواجية الثقافية والفكرية، خاصة إذا كان التكوين الثقافي والفكري في الثقافة الأم تكوينًا هزيلًا وهشًا مقارنة بنظيره في الثقافة الأجنبية.⁵⁶

أما المستوى الثاني الذي يعبر فيه ابن خلدون بأكثر وضوح عن قطيعة فكره العمراني مع الفكر اليوناني فيتمثل في عدم رضاه عن مستوى الفكر العمراني الذي يتجلى في كتاب السياسة لأرسطو: "... إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره...".

إن عدم الرضا الذي يتجلى في موقف ابن خلدون من الفكر اليوناني على ذنبك المستويين يوحى بأن صاحب المقدمة كان يشعر بأنه يقوم بنوع من القطيعة الفكرية والمنهجية مع التراث الفلمي اليوناني عامة، وحكمة أرسطو في عالم السياسة خاصة، وأن أسس هذه القطيعة الفكرية ضاربة بعمق في مرجعية ابن خلدون الإسلامية واعتقاده الجازم في مصداقية الشريعة الإسلامية. يقول صاحب المقدمة: "... وقد بسطته (المعاد

⁵⁴ المصدر السابق، ص 1216.

⁵⁵ المصدر السابق، ص 1217.

⁵⁶ الزواوي، محمود: "في سوسيولوجيا أساليب نجاح وتضرر توطيئ اللغة في كل من المجتمع الجزائري، والفرنسي والكيماكي، المستقبل العربي"، العدد 142، ديسمبر 1990، ص 40-52.

الجسماني وأحواله) لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها⁵⁷. ولذلك نعتقد أن كل محاولة للقفز على تأثير الرؤية الإسلامية في تشكيل فكر ابن خلدون هي محاولة متحيزة ابتداءً وعارية عن الموضوعية والواقعية في فهم الأسس المعرفية (الإبستمولوجية) العقلانية والمنهجية للحسنة العقلانية التي يتبناها ابن خلدون في تحليلاته ومناقشاته للظواهر الاجتماعية والقضايا المختلفة التي تحفل بها فصول المقدمة.

2- أما الأمر الثاني المهم الذي يبرزه النص السابق، فيتمثل في أن ابن خلدون يرى أن ما جعله يقوم بقطيعة مع أرسطو في فكره السياسي هو إدخاله ثلاثة عناصر يعتبرها أساسية لكل علم عمراتي يمكن أن يتصف بالمصداقية.

وهذه العناصر الثلاثة هي :

أ - تفسير المفاهيم وتوضيحها.

ب - عدم الإكتفاء بالعموميات، ومن ثم العمل على التفصيل والإقاضة في تحليل طبائع الأشياء وجزئياتها.

ج - تدعيم المفاهيم والأفكار والنظريات بالأدلة والبراهين الواضحة والشفافة من وقائع العمران البشري ذاته.

وليس من المبالغة في شيء القول إن هذه العناصر الثلاثة للرؤية الخلدونية في تأسيس العلم الجديد تتسجم كثيرًا مع الرؤية الحديثة للدراسات الاجتماعية. فمبدأ تفسير الظواهر الاجتماعية بالتعرف على أسبابها (ومن ثم جاء مفهوم السببية causality) أصبح المبدأ والميثاق شبه المقدس للعلوم

⁵⁷ المقدمة، ج 3، ص 1216

الطبيعية والإنسانية والاجتماعية الحديثة. ولا يستثنى في ذلك من العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة إلا ما يسمى بعلم الاجتماع الفهمي (Verstehen Sociologie) الذي نادى به عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر Max Weber. ففيبر يرى أنه لا ينبغي على الباحث الاجتماعي في تفسيره للظواهر الاجتماعية والسلوكية أن يكتفي بالبحث عن العوامل الموضوعية المحيطة بصاحب السلوك، وإنما يجب عليه في تقصيه لطبيعة السلوك أن يُلَمَّ أيضا بالعوامل الداخلية (القيم الثقافية للفرد ورويته وتأويله للأشياء الخ...)، وهو منظور يتناقض إلى حد كبير مع رؤية الحتمية الاجتماعية (Social Determinism) التي نادى بها عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركايم Emile Durkheim، والتي هيمنت ولا تزال تهيمن إلى حد كبير على العديد من مدارس علم الاجتماع الحديث.

سادسا : اختلاف الفكر الخلدوني عن نظيره العربي الإسلامي.

يرى ابن خلدون أن فكره العمراني يختلف كذلك عما تحتوي عليه ترسانة الفكر العربي الإسلامي السابق لعهد في مجال السياسة. فلا ابن المقفع ولا أبو بكر الطرطوشي، مثلا، نجحا في إرساء ركائز صلبة تمكن من تشييد صرح شامخ لعلم العمران البشري. ولنستمع إليه يوضح الأمر :
". وكذلك تجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات، الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه. وكذلك حوِّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأمثلة، إنما يبوب الباب للمساءلة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكام الفرس مثل بزرجمهر والمؤيدان وحكام الهند والمأثور عن دنانيل وهرمس وغيرهم من أكابر الخليفة، ولا يكشف عن التحقيق قاعا ولا يرفع

بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسأله⁵⁸.

يعترف ابن خلدون، كما هو واضح من النص السابق، أن هناك من العلماء المسلمين من تطرق للكثير من المسائل والقضايا التي عالها هو في كتاب المقدمة، ولكن عدم استعمال أدوات معرفية مناسبة حال دون ارتقاء ما كتبه عبد الله ابن المقفع في رسائله السياسية وما خطه أبو بكر الطرطوشي في كتابه سراج الملوك إلى مستوى للتفكير العمراني للناضج. إن ما يشكو منه فكر ابن المقفع وفكر الطرطوشي هو فقدان البرهان الطبيعي المبدئي. فكلمة طبيعية كما جاءت في المقدمة في "فصل في أن أجيال البدو والحضر طبيعية" ولقطة "طبيعي" التي وردت في "فصل في أن جبل العرب في الخلقة طبيعي"، تعنيان أن هناك أسبابا موضوعية تقف وراء بروز هذا الجيل أو ذاك. ومن ثم فالبرهان الطبيعي في نظر صاحب المقدمة هو البحث عن الأسباب الموضوعية التي تؤثر في الأحداث والظواهر. أما كلمة المبدئي في عبارتنا السابقة فنقصدها بها أن ابن خلدون كان يحرص كل الحرص على أن يتوصل عالم العمران البشري إلى الكشف عن تلك الأسباب الموضوعية من خلال احتكاكه المباشر بوقائع حركية للحياة العمرانية في المجتمعات البدوية والحضرية على حد سواء.

ومن ثم جاء نقد ابن خلدون لابن المقفع والطرطوشي مؤكدا غياب أداة البرهان الموضوعي عند كل منهما. فابن المقفع يقدم مسأله السياسية دون برهان (غير مبرهنة كما برهناه)، أما القاضي أبو بكر الطرطوشي فهو "... لا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا." وبعبارة أخرى، أن ما كتبه ليس أكثر من سرد لما قاله حكماء الفرس والهند

⁵⁸ المصدر السابق، ج 1 ص 334.

وعلماء المسلمين وغيرهم. وهو كذلك "نقل وتركيب شبيه بالمواضع" لا يفيد كثيرا في الإلمام بالأسباب الموضوعية للأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية، ومن ثم يعجز فكر ابن المقفع والطرطوشي ومن سار سيرتهما عن مكنيا بتفسيرات ذات مصداقية للمسائل والقضايا العمرانية.

سابعاً : علم العمران البشري كما يراه صاحبه.

مما لا شك فيه أن ابن خلدون كان مقتنعا شديد الإقتناع بأن تأليفه كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " حقق فتحاً جديداً في علم التاريخ وتصحيح أخباره. فهو يستعمل كلمات وعبارات تفيد بكل وضوح وشفافية أن عمله التاريخي الفكري المتمثل في الكتاب الأول أو المقدمة عمل يتجلى فيه الابتكار والجدة والإبداع. ويأتي كلام ابن خلدون بهذا الخصوص تارة بصيغة التأكيد وأخرى بصيغة التقرير : "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة، عزيز الفائدة...⁵⁹ فهذه الجملة يعبر ابن خلدون بكل ثقة على أنه أتى بالجديد في علم التاريخ الذي عرفلت حركته ومصاديقه الطرق التقليدية في التأليف فيه. فعلم العمران البشري الذي توصل إليه لإنقاذ علم التاريخ التقليدي من مأزقه هو إذن علم "مستحدث الصنعة غريب النزعة". وبالتعبير الحديث، فهو علم فيه ابتكار وإبداع وتجديد.

وفي عباراته التقريرية يعرض علينا صاحب المقدمة بأكثر دقة العوامل التي توجت عمله في تأليف كتاب العبر بالريادة والابتكار. وفي طليعة هذه العوامل التي مكنت ابن خلدون من كسب رهان الإبداع الفكري في علم التاريخ تأتي منهجيته المستحدثة في ترتيب أبواب الكتاب وفصوله،

⁵⁹ للمقدمة، ج1، ص 321.

وفي رؤيته الجديدة للأحداث التاريخية وتصحيحها بواسطة منظور علم العمران البشري، واعتماده مبدأ السببية لإعادة بنائها وفهمها وتفسيرها، فهو يقول: "وسلكت في ترتيبه مبتدعة وأسلوبا ... فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناس من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والإعتراب بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران علاا وأسبابا".⁶⁰ وهكذا لا يدع ابن خلدون أي مجال للشك في شعوره القوي بأنه كان فعلا رائدا ومبدعا، وفتحاً جديداً في علم للتاريخ.

إن ثقة ابن خلدون الكبيرة في أهمية علم العمران المستحدث وفي استقصائه لكل مسأله جعلته لا يرى لمن يأتي بعده من مهمة إلا إمكانية إصلاح هذا العلم وتطويره دون الحاجة إلى تأسيسه أو بنائه من جديد إذ هو قد وضع الأسس وشاد القواعد : "فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر المسائل أنظاره وألحاه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فالناظر المحقق لإصلاحه ولي الفضل لأخي نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء".⁶¹

فواضح من هذه الفقرة أن مؤلف كتاب العبر كان شديد الثقة باكتمال فكره للتاريخي الجديد ومستواء علمه العمراني للمستحدث. ولعل ابن خلدون أسهم بموقفه هذا في عرقلة تطور الفكر العمراني المستحدث. لأجيال المؤرخين والمفكرين العرب والمسلمين الذين أتوا من بعده كالمقرئزي والفتية المالكي محمد ابن عمار وابن حجر العسقلاني وابن الأرق ومن تلاهم.⁶²

⁶⁰ المصدر السابق، ص 285-286.

⁶¹ المصدر السابق، ص 334.

⁶² Abdesslem, A.: Ibn Khaldoun et ses lecteurs, Paris, PUF, 1983; pp. 9-38.

إن افتخار صاحب المقدمة بإرساء ركائز علمه الجديد لم يعفه من التساؤل والحيرة بخصوص غياب علم العمران البشري - كما حدد معالمه هو- في كل الحضارات والثقافات الإنسانية.⁶³ وكأنه علم مستبطن للنشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليقة. ما أدري ألفتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلمهم كتبوا في هذا القرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم للنوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم لكثير مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمره بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين، وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإِنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم⁶³. تناقش هذه الفقرة احتمالات ثلاثة لسبب عدم وجود علم العمران البشري بالمعنى الخلدوني عند بقية الأمم :

1- عدم التأليف أصلا في هذا العلم.

2- إتلاف هذا العلم.

3- الكتابة في هذا العلم موجودة لكنها لم تصل إلينا.

ويضيف ابن خلدون في فقرة لاحقة سببا رابعا من نوع آخر ربما يكون وراء عدم التأليف في علم العمران البشري عند الأمم جميعا، فيحصر هذا للسبب فيما يمكن تسميته بتعبيرنا الحديث بالفائدة العملية لتأليف علم تاريخ جديد : "... لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي

⁶³ للمقدمة، ج1، ص 332.

اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة، لهذا هجره...⁶⁴

تتصف الأسباب التي تعرض لها النص للخلدوني في تفسيره لغياب العلم العمراني البشري بالواقعية والمنطقية، إلا أن ظهور علم الاجتماع المعاصر منذ القرن التاسع عشر طرح رؤية جديدة تختلف عن التي تنهاها ابن خلدون. فتأخر ظهور علم الاجتماع بالنسبة للعلوم البيولوجية والفيزيائية والرياضية يرجعه مؤسس علم الاجتماع المعاصر أوغست كومت Auguste Comte إلى سبب معرفي (إبستمولوجي)، يتمثل في أن هذا العلم ذو طبيعة معقدة لا بسيطة، كما هو الشأن في العلوم الأخرى. ومن ثم يأتي مكان علم الاجتماع في القمة في التصنيف ذي التعتيد المتدرج هرميا الذي توصل كومت إلى بلورته في تصنيفه للعلوم⁶⁵. ومن ثم فغياب علم العمران البشري قبل ابن خلدون لا ينبغي من ناحية معرفية (إبستمولوجية) أن يؤثر الكثير من الدهشة والحيرة، ذلك أن هذا العلم ذو طبيعة معقدة لا تسمح بسهولة للباحث والعالم باستقصاء أسسه والتوصل فيه إلى المفاهيم والقوانين والنظريات ذات المصداقية العالية.

إن رؤية كومت لأسباب تأخر ظهور علم الاجتماع تعزز القول بريادة صاحب المقدمة وإبداعه. فتأليفه الطلعي في هذا العلم الصعب والمعقد (وفقا لعبارة كومت) - وفي سياق القرون الوسطى بالذات وفي ظل تراجع الحضارة العربية الإسلامية وتقهورها⁶⁶ - لا يمكن إلا أن يكون مؤشرا على الإبتكار والعبقرية الفكرية لمؤلف كتاب العبر.

⁶⁴ المصدر السابق.

⁶⁵ Comte, A.: Cours de Philosophie Positive, Bachelier 1842.

⁶⁶ المقدمة من 340.

ثامنا : مواقف الدارسين من الطابع الإبداعي للفكر العمراني
الخلدوني.

يقدم المؤرخ التونسي أحمد عبد السلام في كتابه ابن خلدون وقراءه⁶⁷ قائمة بأسماء المفكرين ذوي الاختصاصات المتنوعة والمذاهب الفكرية المختلفة الذين اهتموا بدراسة الفكر الخلدوني كما تبلور في المقدمة على الخصوص، أو الذين تأثروا به في كتابتهم وتحليلاتهم أو الذين تبخوا بعض مفاهيمه ونظرياته في مشاريعهم الإصلاحية مثل خير الدين باشا التونسي ورفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الخ ... يبدأ هذا المؤرخ جرده التحليلي من العصر الوسيط حتى النصف الثاني من القرن العشرين متعرضا لردود الفعل وللتأثيرات التي أحدثتها المقدمة في أوساط المفكرين العرب والأوروبيين على حد سواء، وينتهي إلى أنه لا يوجد من بين العدد الضخم من الدارسين للفكر الخلدوني من الشرق والغرب من تنكر تنكرا كاملا للريادة الفكرية التي حققها مؤلف المقدمة باكتشافه لقواعد علمه الجديد : علم العمران البشري. فالإجماع قائم في التقديم والحديث، وعبر مناطق حضارية وفضاءات ثقافية مختلفة، على أن ما توصل إليه العلامة ابن خلدون في زمن أقول الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى يعتبر فتحا فكريا غير مسبوق لا في العالم العربي الإسلامي وأوروبا فحسب، وإنما على مستوى الفكر العالمي عموما. هناك إذن إقرار عام من هؤلاء بأن العلم الجديد الذي أماطت عنه المقدمة للثام هو - بالتعبير الخلدوني - "علم مستحدث الصنعة، غريب النزعة"، أي أنه يمثل طرحا ذا نوعية خاصة ومستوى عال في كتابة

⁶⁷ انظر الهامش 62 أعلاه.

للتاريخ وتفسير أحداثه وفهمها. فإرساء قولين علم العمران البشري يمثل في نهاية الأمر ابتكاراً وإبداعاً وريادة فكرية لصاحب المقدمة.

ولكن هذا لا يعني أن الفكر الخلدوني لم يثر إشكاليات ولم يتعرض إلى انتقادات من هؤلاء المعجبين به أنفسهم. ولعل في إثارة الإشكاليات والنقد لفكر إنساني ما بين المتعاطفين معه دلالة على أن في ذلك الفكر بعض اللمسات الإبداعية على الأقل. فقد انتقد جب H. A. R. Gibb الأرضية المعرفية (الإبستمولوجية) التي أسس عليها ابن خلدون علمه الجديد، فهي في نظره "إبستمولوجيا" متأثرة بشديد التأثير بعلماء الكلام والفقهاء المعلمين السنيين⁶⁸. ويذهب الكاتب الفرنسي المعاصر إيف لاکوست Yves Lacoste المعجب بابن خلدون، كما رأينا، إلى أن صاحب المقدمة كان يشكو من ازدواجية في التفكير. فمؤلفاته في المغرب العربي قبل رحيله إلى مصر كانت مختلفة عما كتبه بعد استقراره بالقاهرة. فبينما كتب المقدمة بفكر نير وعقلاني وولعي عندما كان مقيماً في قلعة بني سلامة، فإن ما أضاف إليها من تعديلات بالشرق كان يعكس — في رأي لاکوست — عقلية خلدونية يغلب عليها التصوف واللاعقلانية⁶⁹!

أما الأستاذ محسن مهدي فهو، من جهة، يعيب على فكر ابن خلدون أن تكون جذوره فلفسية، ومن جهة أخرى، فهو يصف فكر صاحب المقدمة بأنه فكر إسلامي تقليدي. ويتعجب الأستاذ مهدي من أن ابن خلدون هو المفكر الوحيد الذي نجح في تأسيس علم الاجتماع على أرضية مسلمة فلفسية⁷⁰.

⁶⁸ أحمد عبد السلام، مصدر سابق، ص 54.

⁶⁹ المصدر السابق، ص 90.

⁷⁰ المصدر السابق، ص 92.

ولم ينج صاحب كتاب العبر من ظاهرة الاختلاف معه بين المعجبين به من الدارسين العرب لتراثه. ففرق العظم وفهمي جدعان، مثلا، لا يتفان مع قانون حتمية سقوط الحضارات الذي أكده ابن خلدون مرارا في تحليله لحركية للمجتمعات العربية الإسلامية. وذهب للكواكبي إلى أن نقشي طغیان الحكم هو الذي يقود إلى سقوط الحضارات،، وليس للترف كما هو معروف في التحليل الخلدوني⁷¹.

أما طه حسين فهو بمتدح فكر ابن خلدون لكونه فكرا إنسانيا عقلانيا. ومن ناحية أخرى يورد ملخفين على الفكر الخلدوني على النحو الآتي :

1- لا يستعمل ابن خلدون مصطلح العلم بالمعنى الحديث له، أي أن استعمال صاحب المقدمة لهذه الكلمة يشكو من قلة الدقة التي لا يقبلها التعامل العلمي مع الأشياء.

2- يرى طه حسين، مثل بعض الدارسين لفكر ابن خلدون، أن مؤلفات ابن خلدون، بما فيها المقدمة، تهتم أساسا بدراسة الدول وليس للمجتمعات ككل، وعلى ذلك يقيم تحفظه على تأهل علم العمران الخلدوني لكسب رهان إسم علم الاجتماع بمعناه الحديث.

أما بخصوص المواقف والأقوال التي تبرز خاصية الإبداع والتجديد في المقدمة على الخصوص فهي كثيرة متنوعة، ونقتصر هنا على عينة منها فحسب. ونبدأ بما قاله بعض الدارسين العرب حول فكر العلامة ابن خلدون. فعالم الاجتماع الراحل علي عبد الواحد وافي المعروف بمؤلفاته عن ابن خلدون التي يأتي في طليعتها تحقيقه للمقدمة في أجزاء ثلاثة بلغ تعداد صفحاتها 1503 صفحة، يعلق على ابتكار الفكر والمنهج عند ابن خلدون فيقول : " ... وقد نهج ابن خلدون في تنظيم مؤلفه نهجا جديدا

⁷¹ المصدر السابق، ص 25.

يختلف عن نهج كثير ممن كتبوا في التاريخ من قبله. فقد كان الغالب في المؤلفات التاريخية الإسلامية قبل عصره أن توضع في صورة جداول تاريخية مرتبة وفق السنين، وتجمع حوادث كل سنة في جدول واحد، على الرغم من تباعد مواطنها وعدم ارتباط بعضها ببعض. ولكن ابن خلدون عدل عن هذه الطريقة إلى طريقة أفضى إلى الدقة والتنسيق، فقسم مؤلفه إلى كتب، وقسم كل كتاب إلى فصول مفصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، مع مراعات نقاط الوصل والتداخل بين مختلف الدول⁷². ويضيف الأستاذ وافي في مكان آخر من تحقيقه للمقدمة التعليق الآتي حول طبيعة العلم الجديد الذي توصل إليه مؤلف كتاب المبرر فيقول : "لمن بحث ابن خلدون في المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل، وقد سماه ابن خلدون "علم العمران البشري" أو "الاجتماع الإنساني"، وهو العلم الذي نسميه الآن "الموسولوجيا" (La Sociologie)، أو "علم الاجتماع"، وقولم هذا العلم هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها"⁷³.

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري فقد عالج الظاهرة الخلدونية في الكثير من كتاباته وفي كتابه العصبية والدولة على الخصوص، كما سبقت الإشارة. إن الجابري لا يتفق مع الذين اتهموا فكر ابن خلدون في المقدمة بالإزدواجية مثل إيف لاكوسيت وطه حسين وساطح الحصري. وهو يؤكد في هذا المضمار أن المقدمة تمثل عملاً فكرياً يتسم بالانترج (من البسيط إلى المعقد) والوحدة في مواضيعه، وكذلك في تنظيم فصوله وفقراته، والانسجام الذي يسود أجزاءه المختلفة، يقول الجابري: "فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الفبقيات والروحانيات والحالات

⁷² المقدمة، ج1، ص 120.

⁷³ المصدر السابق.

النفسية...) في المقدمة ليست بحثاً استطرادياً، بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني للخلدوني ... ومن الخطأ للجسيم للتمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة ... وفي رأيي إن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها، وتتناسق أجزائها، تشكل بناءاً هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلتفت النظر في هذا الصدد ليس تلك "اللهوة المزعومة بين البحوث الأصلية" و"البحوث الاستطرادية"، بل إن الذي يؤثر الإثتاه والإعجاب معاً، هو تلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة نتيجة التي قبلها ومقدمة التي بعدها⁷⁴.

أما ما كتب بلغات أخرى غير العربية في تقييم الجانب الإبداعي في فكر ابن خلدون، فننوقف عند آراء أربع شخصيات اهتمت بدراسة فكر المقدمة، ولئن نتوقف عند المنطلقات الفلسفية أو الإيديولوجية التي صبغت مواقف هؤلاء في نظرهم للفكر للخلدوني. فالمستشرق السوفييتي سفتانا بسيافا Svethana Bacieva ذات التوجه الماركسي ترى أن ابن خلدون كان هو الأول من بين المفكرين القدماء والقروسطيين الذي حرر دراسة الاقتصاد من الفلسفة والقيم الأخلاقية⁷⁵. وذهب الكاتب الفرنسي إيف لاكوست ذو الرؤية الماركسية في كتابه عن ابن خلدون إلى أن ما يتميز به هذا الأخير تميزاً كبيراً عن غيره ممن سبقه من المؤرخين من كل الثقافات هو قدرته على تأسيس "العلم التاريخي" (La science historique)⁷⁶.

أما داوود N. J. Dawood الذي قام بإعداد نص مختصر للمقدمة باللغة الإنجليزية اعتماداً على الترجمة الكاملة لها التي أنجزها فرانز

⁷⁴ الجابري محمد عابد : المصيبة والدولة، مصدر سابق، ص 118-119.

⁷⁵ أحمد عبد السلام، مصدر سابق، ص 82.

⁷⁶ المصدر السابق، ص 93.

روزنثال Franz Resenthal، فإنه يشير إلى ملامح الإبداع الفكري في المقدمة على النحو الآتي : تمثل المقدمة أول محاولة يقوم بها مؤرخ للكشف عن نمط التغييرات التي تحدث في النظام السياسي والاجتماعي عند الإنسان. فالمقدمة عقلانية في أسلوبها، وتحليلية في منهجها، وموسوعة في تفاصيلها، وتكاد تمثل قطيعة كاملة مع الكتابة التقليدية للتاريخ، فهي تخلت بذلك عن مفاهيم وروايات (cliches) عتيقة، باحثة عن تفسير للأحداث بدلا عن مجرد السرد لها، ومن ثم فمقدمة ابن خلدون تمثل فلسفة للتاريخ ... لقد تبنى ابن خلدون منهجية علمية تعد جديدة كلياً بالنسبة لعصره، واستعمل مصطلحات جديدة لصياغة علمه الجديد⁷⁷.

ونختم استعراضنا لبعض مواقف غير للعرب المهتمين بدراسة التراث الخلدوني مركزين على ما لفت أنظارهم فيه من جوانب إبداعية وريادية على المستوى الفكري والمنهجي بقول، سبق ذكره، للمؤرخ البريطاني الراحل أرنولد توينب A. Toynbee : "فني ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقه، ولم يجد من يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك فإنه في مقدمة كتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان"⁷⁸.

⁷⁷ Ibn Khaldun , The Muqaddimah : An Introduction to History, translated from Arabic by F. Rosenthal, edited and abridged by N. J. Dawood, Princeton, Bollingen Series, Princeton University Press, 1989, pp ix-x
⁷⁸ Toynbee, A: The Study of History, London : Oxford University Press, vol. 3, 1952, p 322.

تاسعا : علما الصم في ظاهرة الإبداع.

إن محاولة الوصول إلى تحديد دقيق ومفصل لمعالم نظرية ذات مصداقية عالية حول ظاهرة الإبداع مسألة سابقة لأوانها في الوقت الحاضر على الأقل. فكما أشرنا، في مطلع هذا الفصل، بأن البحوث العلمية التي اهتمت بسير أغوار عوالم الإبداع تعترف بقصورها الكبير. فهي تقر ابتداءا بمدى الصعوبة في تعريف ظاهرة الإبداع نفسها. وإذا كان الحال كذلك، فإنه من المنطقي أن تصبح دراسة ظاهرة الإبداع أمرا صعبا على أدوات العلم الحديث ومقولاته التي لا تكاد تقبل الخوض في دراسة أية ظاهرة قبل تحديد كيولنتها بطريقة محسوسة وتحقيق ما يسمى بالتعريف الإجرائي (Operational Definition) لها.

ولكن على الرغم من الصعوبات التي يطرحها موضوع دراسة ظاهرة الإبداع علميا، فإن المحاولات العلمية قائمة ومستمرة في سعيها للكشف عن طبيعة عوامل الإبداع عند الإنسان. إن ما قدمناه في صدر هذا الفصل من إشارة إلى البحوث العلمية حول ظاهرة الإبداع يمثل مختصرا لرأي علم النفس على الخصوص في مكونات ظاهرة الريادة العلمية أو الفكرية أو الفنية لهذه الشخصية أو تلك. وكما رأينا، فبحوث علم النفس تركز اهتمامها على التعرف على السمات الشخصية والنفسية للمبدع، فهل المبدع يمتاز، مثلا، بنكاه خارق للعادة؟ وهل سلوكه يتسم بالاستقلالية والشجاعة، ومن ثم عدم الخوف من الإصداغ بفكره أو علمه أو فنه الجديد؟ وهل هناك علاقة حميمة بين تحقيق الإبداع وحب المبدع لعمله الذي يجد فيه ويبتكر؟ الخ ...

ويسبب أن علم النفس تخصص حديث، فإنه لا ينتظر منه أن يولي أهمية كبرى للعوامل الاجتماعية التي قد تكون مرشحة لممارسة تأثير خاص وربما حاسم في إنكاء شرارة الطاقة الإبداعية والابتكارية عند الإنسان. ومع

ذلك، فإن نظرية عالم النفس جروير حول ظاهرة الإبداع لم تسقط كليا بعض العوامل الإجتماعية التي أثبتت البحوث العلمية اقترانها بظاهرة الإبداع. فالتأثيرات العائلية والثقافية تسهم في الدفع بعمل العالم أو المفكر أو الفنان إلى مستوى الإبداع⁷⁹. وكذلك الشأن بالنسبة للمشاكل الإجتماعية (بالمعنى العام لهذه الكلمة) التي قد تتعرض لها الشخصية للمبدعة في حياتها أثناء احتكاكاتها الإجتماعية في محيطها للصغير الضيق، أو في محيطها الكبير الواسع، الذي قد يكون للعالم بأسره اليوم : هذه القرية الصغيرة.

إن الدراسات التي حاولت تسليط الضوء على جذور الظاهرة الخلدونية بصفتها ظاهرة إبداعية هي دراسات يغلّب عليها، كما ذكرنا في بداية هذا الفصل، التحيز لصالح المؤثرات الإجتماعية التي نظر إليها على أساس أنها عوامل حاسمة في تفتيق الإبداع الفكري عند ابن خلدون وخاصة في المقدمة. إن مثل هذا التحيز - مهما كان حجمه ضئيلا - لا يقدم في نظرنا تحقيق فهم أكثر نضجا ومصدقية لظاهرة الإبداع التي هي أسمى تاج تتميز به القلة القليلة من بني البشر. إن من المسلمات التي يجب أن يتبناها أي باحث يروم بحق الكشف عن حقيقة الإبداع هي أن يكون اعتقاده راسخا في أن الابتكار والريادة الفكرية أو العلمية أو الفنية حسيولة لتفاعل محتوم بين الجانب الشخصي أو الذاتي للمبدع، من جهة، ومحيطه الإجتماعي (المحلي والكوني)، من جهة أخرى. فيدون حضور هذين العاملين وتفاعلهما، تغيب ظاهرة الإبداع عن آفاق الحياة الإنسانية. أي أن تبلور معالم الإبداع يكون نتيجة لتفاعل ذلك المنصرين أو لا يكون. إن قبول العاملين المحددين لظاهرة الإبداع (العامل الشخصي والعامل الإجتماعي) لا يحسم كل شيء يتعلق بهذه الظاهرة. ذلك أن في طليعة

⁷⁹ مصدر سابق Gardner; Art, Mind and Brain, p. 357

الأمر الذي تبقى مطروحة بدون إجابة شافية ونهائية هو مسألة التعرف بدقة على مدى إسهام كل من الجانب الذاتي أو الشخصي للفرد والجانب الاجتماعي في تكوين عمله بالابتكار والإبداع والعقيدة⁸⁰.

إلا أن اعتماد مبدئ العاملين المحددين يُنظَّم، كما يقال، البيت لمنهجية البحث في السعي للقرب من فهم ذي مصداقية أكبر لظاهرة الإبداع. فوجود بعض السمات - على الأقل - مما سميناها بالجانب الشخصي عند الفرد لا بد منه لظهور ظاهرة الإبداع ونضجها عنده. فوجود مستوى من الذكاء يفوق متوسط ذكاء عامة الناس أمر مطلوب لا يمكن الاستغناء عنه لأي شخص يمكن أن يكتب له الإبداع. ومن ثم فالقدرة الذكائية التي تفوق الحد المتوسط تصبح شرطاً ضرورياً وحاسماً في الطريق إلى الإبداع. إن تأكيد بحوث علم النفس على أهمية عامل الذكاء في ترشيح أي شخص لإنتاج عمل ابتكاري وإبداعي أمر واضح وشفاف، وكذلك أهمية عامل السن في عملية الإبداع فهي أمر يكاد يكون محسوماً، ذلك أن بحوث علم النفس تشير، كما رأينا، إلى أن العمل الإبداعي ذا المستوى العالي يقتزن عادةً بفترة ما يسمى بالسنوات الوسطى من عمر الإنسان (midlife)⁸¹ : أي سن الأربعين ودونها أو بعدها بقليل، ومن ثم يصبح الإبداع الحقّ ظاهرة نادرة قبل تلك السن وبعدها بكثير. وهكذا يتضح أن عناصر الجانب الذاتي أو الشخصي للمبدع تمثل ركائز أساسية لا غنى عنها للشخص الذي يمكن أن يكسب رهان الإبداع.

أما البحوث الخاصة بالجانب الاجتماعي والموضوعي للمبدع فينقصها الكثير من الدقة في تحديد ملامح هذا الجانب وأثره في إبداع

⁸⁰ Sternberg, R. J. Handbook of Creativity, New York, Cambridge University Press, 1999.

⁸¹ مصدر سابق، ص 356. Gardner, Art, Mind and Brain.

المبدعين. فقد يعزى إبداع هذا الشخص أو ذلك إلى ظروف إجتماعية معينة عايشتها وتفاعلت معها شخصية المفكر أو العالم أو الفنان. فقل الجانب الإجتماعي وارد ولازم حضوره - كما ذكرنا - في ولادة أي عمل إبداعي للإنسان. ولكن الكيفية التي تؤثر بها تلك الظروف الإجتماعية في تفتيق براعم الظاهرة الإبداعية عند المفكر أو العالم أو الفنان المبدع تظل أكثر غموضاً ولغلاً شفافية من عامل الذكاء فيما يتعلق بمدى أثرها في عملية الإبداع والإبتكار عند هؤلاء. ويتضح غموض كيفية تأثير الظروف الإجتماعية على عملية الإبداع عند المبدع في أن تلك الظروف نفسها لا يكون لها التأثير نفسه للمؤدي للإبداع عند الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع.

وبلغه العلوم الإجتماعية الحديثة، إن ظاهرة الإبداع ليست مجرد متغير تابع (dependent variable) للظروف الإجتماعية، بل هي متغير تابع لزواج موفق بين تلك الظروف الإجتماعية والسمات الذاتية المكونة لشخصية المبدع. وعند التساؤل : هل يسهم كل من الجانب الذاتي والجانب الإجتماعي بصورة متساوية في تبلور ظاهرة الإبداع؟ تكون الإجابة الفاصلة أنه لا يبدو أن القطع يسهل هنا نظراً لقلة المعلومات العلمية الدقيقة الخاصة بكل العوامل التي تسهم في تبلور وتجسد الحدث الإبداعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما جمعه علم النفس الحديث حول ظاهرة الإبداع يشير بكثير من الشفافية إلى أن الجانب الذاتي للشخص المبدع هو الأكثر حسماً في تحديد وميلاد العمل الإبداعي. وتؤكد البحوث والدراسات في هذا الصدد اقتران ظاهرة الإبداع بتمط معين من الصفاة للنفسية وللشخصية للفرد المبدع. فالمبدع النموذجي هو إنسان يتصف بالإستقلالية والمرونة في التفكير، وبذكاء أكثر من المستوى المتوسط وبقدرة عقلية كبيرة على تنظيم رصيده المعرفي. إنه أيضاً قادر على وضع بين قوسين أو تحطيم بعض المشاكل للصعبة التي قد تكفح به إلى التيهان في مشواره الفكري / العلمي / الفني،

وبذلك يتحاشى الوقوع في المنعرجات المسدودة. إنه شخص يعشق عمله، وبالتالي يأخذ نفسه بالإتكيب عليه والإغراق فيه، وهو كذلك يكثر من استعمال الاستعارات في توليد مفاهيمه ونظرياته حول الظواهر التي يشغل بها. لقد كشف علم النفس الحديث أهمية أثر اللاشعور والعقيدة في ابتكارات المبدعين، كما أكد أن للنزوع للانعزال عادة ما يواكب رحلة المبدعين⁸².

إن بعض هذه السمات للذاتية أو كلها، أو ربما أكثر منها، يجب توفرها أولاً وقبل كل شيء عند الشخص قبل الحديث بجدية عن ترشيحه لكسب رهان الإبداع في مجال من المجالات. إنها صفات ضرورية للترشح لدخول عالم الإبداع من بابهِ العريض. إنها تمثل أول الأليات لتأهل هذا الشخص أو ذلك للإلتحاق بموكب المبدعين. وإذا كان التوق والطموح إلى أفق الإبداع، حسب علم النفس، يبدأ أول ما يبدأ في مكونات الشخصية، فإن انعكاسات المؤثرات الاجتماعية على تفتيق براعم الإبداع ونقلها إلى حيز الوجود والواقع تصبح أمراً ثانوياً، أي أنها لا تكاد تكون أكثر من العامل المساعد والمنشط لطاقت الإبداع الكامنة أصلاً في طبقات شخصية الفرد المرشح للإبتكار والتجديد.

عاشراً : الريادة الفكرية الخلدونية وعواملها الثلاثة.

إن المقدمة، شأنها شأن أي عمل علمي رائد، تأثرت بشدة التأثير - كما سنبين - بتفاعل العوامل الاجتماعية مع السمات الذاتية لشخصية ابن خلدون. ومن جهة أخرى، إن أزمة علم التاريخ تمثل في رأينا عاملاً ثالثاً شبه مستقل عن العاملين الاجتماعيين والذاتيين ولكنه عامل ذو وزن مهم وربما حاسم في بلورة الفكر التاريخي العمراني الطليعي عند ابن خلدون.

⁸² Hunt, M. . The Universe Within : A New Science Explores The Human Mind, New York, Simon and Schuster, 1982, pp. 272-294.

هذا وسنركز هنا على هذه العوامل الثلاثة بالبحث في الفقرات التالية لبيان أثرها في تحديد الظاهرة الإبداعية عند ابن خلدون في فكره العمراني.

أ - الجانب الاجتماعي والسياسي :

يختصر التأثير الاجتماعي والسياسي في الفكر الخلدوني الإبداعي في مستويين :

1 - وضع المجتمع العربي الإسلامي بالمغرب على الخصوص في عهد ابن خلدون.

2 - تجربة ابن خلدون السياسية الطويلة بين أهل البدو والحضر.

إن الوضع العام في كل من المشرق والمغرب كان يظلب عليه التدهور والتقهقر. ولندع ابن خلدون يصف لنا ذلك بنفسه حيث يقول : " ... لأن الأمم والأجيال لعمده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد أثقلت أحوال المغرب الذي نحن شاهدون وبذلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه، وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجبل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقتلص من ضلالها، وفل من حداثها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، ولتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبيل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكثني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبه ومقدار عمراته، وكثما نادى لسان الكون في العلم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة،

والله وارث الارض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة الأتالي وأجبالها والعوائد والتحل التي تبدلت لأهلها⁸³.

إن هذا النص الخلدوني يبرز أمرين مهمين : الأول حصول تغييرات جذرية وشاملة في العالم العربي الاسلامي في شقيه المشرقي والمغربى. وأن طبيعة هذه التحولات هي من النوع السلبي. إن هذا "الطاعون الجارف" الذي يتحدث عنه ابن خلدون يعني للتدهور الحضاري والتفكك الاجتماعي والسياسي اللذين أصابا مجتمعات العرب المسلمين مشرقا ومغربا، الأمر الذي جعله يتحدث عن ظهور ملامح عالم جديد على أنقاض العالم القديم، عالم جديد سماته التفكك والتحل والضعف.

فالمجتمعات العربية الإسلامية لذلك العهد شهدت إذن تغييرات وتحولات شاملة. "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم لأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث". إن هذه المسطور من المقدمة تقصص بما لا يدع مجالا للشك عن تبني ابن خلدون لرؤية ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة بالاحتمية الاجتماعية (Social Determinism). إن المجتمعات الإنسانية بدوية كانت أم حضرية تتأثر بالقوى الاقتصادية والديمقراطية والاجتماعية (الفئات الاجتماعية وعلاقتها بعضها ببعض، وتماسك المصيبة أو تفككها بين القبائل). فتأثير العامل الديمغرافي البالغ في الترددي العالم لمجتمعات المغرب والمشرق يشير إليه صاحب المقدمة بوضوح فيقول : " ... هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون للجارف الذي تحيف الأمم،

⁸³ المقدمة، ج1، ص 325-326.

وذهب بأهل الجبل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها ...، ذلك أن الثروة الحقيقية للأمم تأتي عبر السواعد العاملة لأبنائها، فإذا انتقصت تلك السواعد وتقلص عدد السكان، فإن نسبة القوى العاملة بالمجتمع تنكس فيتهور اقتصاده وتتأثر بذلك سائر أوضاعه. " ... وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمصانع، ودرست المبيل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل ...".

إن التحليل لخلدوني لحالة الخمول والإنقراض والتصدع التي عرفتھا المجتمعات العربية الإسلامية بالمغرب والمشرق يستند أساسا إلى منظور الحتمية الإجتماعية القاهرة، وهو المنظور الذي نجده عند عدد من مؤسسي علم الإجتماع الحديث مثل العالم الفرنسي إميل دوركايم.

أما الأمر الثاني الذي يبرزه النص السابق فهو أن مؤلف المقدمة لم يكن من نوع العالم المفترج الذي لا يهمه ما يجري على الساحة العمرانية، بل هو يؤكد بقوة ووضوح أنه لم يكن قادرا على تبني موقف اللامبالاة من تلك التحولات والتغيرات العميقة التي عرفتھا المجتمعات الإسلامية في عهده مشرقا ومغربا. وبعبارة أخرى، إن ما كتبه في المقدمة وفي كتاب العبر هو إلى حد كبير رد فعل على ما أثارتہ فيه تلك التحولات والتغيرات المجتمعية الكبرى من حيرة وقلق وخوف. " ... فلحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها".

وهكذا جاء تأليف ابن خلدون للمقدمة في قلعة بني سلامة محاولة فكرية جادة لإرساء إطار نظري صراني يساعد على فهم الأحداث التاريخية والوقائع الإجتماعية وتفسيرها، ومن ثم إعطائها منطقا ومعنى. فتأسيس علم العمران بمفاهيمه وقوانينه ونظرياته يمثل في نهاية الأمر محاولة ابن خلدون الفكرية لبناء مرجعية معرفية جديدة تضع حدا لكتبة علم التاريخ وفقا للطريقة التقليدية التي تقتصر على سرد أحداث التاريخ والإكتفاء بظاھره دون القدرة على التعمق في باطنه.

2 - ونأتي الآن إلى المستوى الثاني للجانب الاجتماعي والسياسي،

و يتمثل ذلك في التجربة الشخصية لابن خلدون في خوض غمار السياسة. يذهب الكثيرون من الممثلين للفكر الخلدوني المتمثل أساسا في إنشاء علم العمران، إلى أن هذا العلم الجديد أسهمت في ميلاده التجربة السياسية التي اكتسبها ابن خلدون من خلال تنقله بين البدو والحضر بالمغرب ومعاشرته إياهم ومن خلال المناصب السياسية المختلفة التي تولاها بتكليف من الحكام والأمراء. إن هذه التجربة الميدانية والممارسة الفعلية في دنيا السياسة أثرت "المخيال" المعرفي لابن خلدون وأهله لتكسب رهان فتح جديد في إرساء مفاهيم وقوانين ونظريات جديدة تشخص بأكثر وضوح ومصادقية حركية المجتمعات العربية الإسلامية عبر العصور.

وعلى الرغم من أهمية دور الممارسة السياسية في صقل الفكر السياسي لهذا المفكر أو ذلك، فإنه لا ينبغي في نظرنا تحميل الممارسة العملية للسياسة أكثر مما تتحمل. فقد كتب للعديد من الشخصيات العربية الإسلامية في القديم والحديث تولى مهمات سياسية في بلاط الحكم وأهل الحضر والبادية، إلا أنه لم يعرف عنهم من الريادة والعبقرية الفكرية مثل ما عرف عن صاحب المقدمة. ويكفي هنا الإشارة إلى المؤرخ الأندلسي محمد لسان الدين عبد الله بن سعيد المعروف بابن الخطيب الذي كان معاصرا لابن خلدون، حيث ولد في غرناطة بالأندلس في عام 1313 ومات مقتولا في فاس سنة 1374. لقد كان ابن الخطيب مؤرخا وجغرافيا وطبيباً وأديباً، دخل في خدمة سلطان غرناطة أبي الحجاج يوسف الثاني بن محمد الجبابر الألباساري. ولما مات الألباساري بسبب الطاعون حل ابن الخطيب محله في الوزارة، ولما عزل السلطان هرب معه ابن الخطيب إلى المغرب، ولحقى فيها بسلطان بني مرين، وعندما استعاد السلطان ملكه بالأندلس عاد ابن الخطيب إليها حيث ارتفع شأنه. وقد تعرض ابن الخطيب لمؤامرات مثل ابن خلدون. وانتهى أمره إلى السجن بتهمة للزندقة. كان ابن الخطيب طموحا

إلى السلطان، وقد حصل أن لقي ابن خلدون عندما زار هذا الأخير غرناطة، ولم تقم صدقة بين الرجلين.

فواضح من هذا المختصر عن سيرة ابن الخطيب أن الرجل كان له نشاط سياسي واسع ربما لا يقل كثيرا - بل لعله يزيد - عما كان لصاحب المقدمة. ومع ذلك ليس هناك مجال للمقارنة بينهما على مستوى الريادة الفكرية في التأليف في علم التاريخ، فغاية ما يؤثر عن ابن الخطيب في هذا العلم هو كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، وهو كتاب يؤرخ لعاصمة ملك بني مضر ولأبنائها من الأمراء والعلماء والأدباء الخ ... منذ قيام الأندلس⁸⁴. أما ابن خلدون فيمكن أن يذكر من آثاره كتاب المقدمة الذي جاء فتحا جديدا في التأسيس لعلم التاريخ ذاته. وهكذا فظاهرة الإبداع الفكري لا يمكن إذن أن تختزل في أثر هذا المؤثر الاجتماعي أو ذلك العامل السياسي، كلا إتيها ظاهرة أكثر تعقيدا من ذلك.

ومن اللافت للنظر هنا أن ابن خلدون لا يذكر أثر تجربته السياسية في تحفيزه على الكتابة في التاريخ لا في خطبة الكتاب ولا في فصل "في فضل علم التاريخ" للذين صكر بهما المقدمة. غير أنه يشير بوضوح وبطريقة مباشرة إلى أن الوضع الاجتماعي المتردي للمجتمع المغربي والمشرقي كان حافزا له على الكتابة في علم التاريخ في المقتطف السابق حيث يقول : "فاحتاج لهذا العهد من يدون لحوال الخليفة والأقاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبطل لأهلها، ويقفو مملك المسعودي لمصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده"⁸⁵.

⁸⁴ موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين، بيروت : مكتبة المعارف (بدون تاريخ)، ج1، ص 83-84.

⁸⁵ المقدمة، ج1، ص 326.

ب - أزمة علم التاريخ :

تبرز الأزمة التي كانت تعاني منها الكتابة في علم التاريخ تأليفا ومنهجيا بوصفها عاملا من العوامل الحاسمة في تبلور الفكر الخلدوني. إن محاولة إرجاع جانب من الريادة الفكرية لابن خلدون إلى حياته السياسية النشطة وإلى الوضع المتردي للمجتمع العربي الإسلامي في كل من المغرب والمشرق، تظل محاولة قاصرة ما لم تعط وزنا أكبر لشخصية ابن خلدون المفكرة والمهتمة بفن التاريخ على الخصوص كما تعكس ذلك معظم مؤلفاته. فابن خلدون بهذا الاعتبار هو أولا وقبل كل شيء المؤرخ والعالم والمثقف، ومن ثم يفهم السبب الذي جعله ينتقل إلى الحديث عن علم التاريخ وأزمته مباشرة بعد الفراغ من خطبة كتاب المقدمة، ذلك أن مصداقية هذا العلم كما مارسه المؤرخون المسلمون حتى عهده تكاد تكون في نظره غائبة تماما. وهو وضع معرفي لا يسمح لشخصية ابن خلدون العالمية والمهتمة بعلم التاريخ أن تبقى في مقام المتفرج. إن الأزمة التي عايشها ابن خلدون هي في حقيقة الأمر أزمتان متلاصقتان : أزمة حضارة متراجعة، من جهة، وأزمة معرفية تمس علم التاريخ في العمق، من جهة أخرى. ولعل أزمة علم التاريخ كما يفصل ابن خلدون مستوياتها المختلفة هي التي دفعت به - أكثر من أزمة المجتمع العربي الإسلامي - إلى القرار بالحسم بالانسحاب من مشاغل السياسة والإنصراف بجدية إلى إحداث ما يمكن اعتباره ثورة معرفية ومنهجية في علم التاريخ. لنترك صاحب المقدمة يصف لنا طبيعة أزمة هذا العلم كما كان يراها يومئذ :

لما بعد : فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرجال، وتسمو إلى معرفته السوقية والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأفيان، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وترق بها الأندية إذا غصها الاحتفال،

وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرها الأرض حتى نادى بها الإرتحال، وحن منهم الزوال. وفي باطله نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبداها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق. وإن فحول للمؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات النفاثر وأودعوها، وخطوها المتطفلون بسائس من الباطل وهموا فيها أو لبتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رقصوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرق التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليق، وللتقليد عريق في الأعميين وسليل، وللتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأكام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما هو يملئ وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلوها صفحات للصواب ويصقل.

هذا، وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا. والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعنوية، واستقرغوا دواوين من قبلهم في صحتهم المتأخرة، وهم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأكمال، ولا حركات العوامل، مثل ابن إسحق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وميف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المظن والمقمر ما هو معروف عند الإثبات، ومشهور بين الحفظة الثقاة، إلا أن الكافة اختصمهم بقول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التصنيف وإتباع آثارهم. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فالعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار، ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج

والممالك، لعلوم الدولتين صدر الإسلام في الأفاق والممالك، وتناولها البعيد من الغايات في المأخذ والمتارك، ومن هؤلاء من استوعب ما قبل للملة من الدول والأمم والأمر العمم، كالمسعودي ومن نحا منحاه. وجاء من بعدهم من عدل على الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشار البعيد فقيد شوارد عمره واستوعب أخبار ألقه ونظره. ولقتصر على أحداث دولته ومصره. كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس الأموية بها، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان.

ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد ويليذ الطبع والعقل أو متبدل. ينسج على تلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما لحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول صوراً قد تجردت عن موادها، وصفاحا للتضيت من أعمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطاريفها وتالدها. إنما هي حوادث لم تعلم أصولها. وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها. يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعينها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها. ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجمانها. فتستجمع صفحهم عن بيانها. ثم إذا تعرضوا إلى ذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهما أو صنفاء، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايته وأظهر من آياتها، ولا علة الوقوف عند غايتها. فيبقى الناظر متطلعا بعد إلى افتقاد لحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزلحمها أو تماقيلها، باحثاً عن المقنع في ثباينها أو تناسها، حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب.

ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الإكتفاء بأسماء الملوك والأقطار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار. كما فعله ابن رشيقي في ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأكثر

من الهمل. وليس يعتبر لهؤلاء مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما
أذهبوا من الفوائد، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والمواعيد⁸⁶.

فواضح من هذا النص الطويل أن ابن خلدون كان غير راضٍ عن
الكتابة التقليدية في علم التاريخ. ومن ثم جاء موقفه المنتقد لمعظم
المؤرخين الذين سبقوه. ويمكن تلخيص مآخذه على هؤلاء المؤرخين في
الأمر الآتية :

- 1 - وجود المؤرخين المنطقلين.
 - 2 - غياب النقد والتحقيق للكتابات التاريخية لدى المؤرخين.
 - 3 - قلة المؤرخين للفتات.
 - 4 - إصراف الكتابات التاريخية إلى العموميات كما هو الحال عند
المسعودي والواقدي.
 - 5 - نقد بعض الكتابات التاريخية بالتطرق إلى عصر معين وقطر
معين.
 - 6 - استمرار ازدياد ظاهرة التقليد بين المؤرخين.
 - 7 - غياب بيان أسباب الأحداث التاريخية.
 - 8 - إفراط المؤرخين في اختصار كتاباتهم التاريخية.
- إن موقف ابن خلدون من هؤلاء المؤرخين موقف المؤرخ الواسع
الإطلاع على علم التاريخ، من ناحية، والقادر على التجاسر وتوجيه النقد
المنهجي للمؤرخين جميعاً، من ناحية أخرى. فرفضه الشامل لأسس الكتابة
التقليدية للتاريخ يمثل قطيعة واضحة المعالم مع الإطار المعرفي والمنهجي

⁸⁶ المصدر السابق، ص 285.

المتداول قبل عهده وانشاءه في كتابة علم للتاريخ. وهكذا فعلم العمران الجديد يجد جذوره أولا وقبل كل شيء في التمرد على القوالب القديمة للتأليف في التاريخ. فمن موقع كونه العالم المطلع على تراث علم التاريخ والمدرك لنقصاته الكثيرة، كان ابن خلدون يرى أنه لا يمكن تجاوز حالة الأزمة هذه بدون إحداث ثورة معرفية في مفاهيم علم التاريخ وقوانينه ونظرياته. ولما طالعت كتب القوم وميرت غور الأمس واليوم... فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الفاشنة من الأجيال حجابا وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا⁸⁷. وإذا جاز لنا استعارة نظرية فيلسوف العلوم الأمريكي توماس كوهن Thomas Kuhn عن التحول العلمي، أمكننا أن نقول إن علم التاريخ العربي الإسلامي كان يمر بأزمة أطر فكرية (paradigm crisis). فكان من الضروري إذن ظهور إطار فكري جديد (أو أطر فكرية جديدة) للخروج من الأزمة للمعرفية لعلم التاريخ⁸⁸. ومن ثم فقد كان علم العمران البشري هو الإطار الذي كان ابن خلدون يهدف من خلاله إلى تخلص علم التاريخ من نقائصه المعرفية والمنهجية: "... ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده..."⁸⁹.

ولكن الرؤية الخلدونية الجديدة في علم التاريخ لا يبدو أنها وجدت الحساس الكافي لدى معاصريه من المؤرخين أو بين الذين جاؤوا من بعده في الحضارة العربية الإسلامية قبل العصر الحديث. ولعل في هذا تأكيدا بليغا أن الإطار المعرفي الجديد الذي تتطوي عليه صفحات المقدمة كان يمثل رؤية معرفية ريادية سابقة لزماتها بقرون. ومن ثم استعصى فهمها واستيعابها وبالتالي الاستفادة منها من طرف المفكرين العرب المسلمين حتى

⁸⁷ المصدر السابق،

⁸⁸ كوهن، توماس : بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة عدد 168 ديسمبر 1992

⁸⁹ المقدمة، ج1، من 326.

بداية القرن العشرين. ففي هذا الأخير بدأ عدد متزايد من المفكرين يطلعون على العلوم الاجتماعية الغربية التي أسهم عدد من علمائها في الكشف عن مكان الجدة والابتكار في الفكر الخلدوني، الأمر الذي فتح وعي المثقف العربي والمسلم على أهمية عمل ابن خلدون ومدى ارتباطه بتحليله ومفاهيمه ونظرياته بالزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية الحديثة.

ويمكن القول إن القرن العشرين هو أكثر القرون اهتماما بدراسة التراث الخلدوني، في كل من العالمين الإسلامي والغربي، وهذا دليل آخر على ريادة الرؤية الفكرية الخلدونية كما تبلورت في علم العمران البشري.

فتزايد الاهتمام بالمقدمة شرقا وغربا في القرن الماضي يعني أن نفس الفكر الخلدوني نفس لا يكاد يعاني أية غربة إزاء أطر الفكر الحديث ومناهجه وروحه. وليس هناك من شك في أن فكر ابن خلدون ذو جذور إسلامية صلبة. وقد انتقده جيب Gibb على ذلك، كما رأينا، وتعجب محسن مهدي من قدرة ابن خلدون على صياغة فلسفة للتاريخ انطلاقا من أسس معرفية إسلامية "تقليدية". إن الطموح إلى إثبات ريادة ابن خلدون العلمية والتعبير عنها بلغة العصر الحديث يتطلبان فهما غير متحيزا ضد الأرضية المعرفية الإسلامية ورواها وأدواتها التي شيد عليها ابن خلدون بناء علمه الجديد.

ج - السمات الذاتية والشخصية :

بعد التعرض لأثر كل من العامل الاجتماعي والسياسي وعامل ما سميناه بأزمة علم التاريخ في تشكيل الفكر الإبداعي عند ابن خلدون، لم يبق لنا إلا أن نختم هذا الفصل بفحص العامل الثالث، لنرى أثر السمات الذاتية لشخصية ابن خلدون في ميلاد ذلك الفكر. وفي محاولتنا التعرف على السمات الذاتية والشخصية التي أسهمت في تبلور الفكر العمراني الإبداعي عند ابن خلدون، سنعتمد أساسا على ما اكده علم النفس الحديث حتى الآن

حول السمات الذاتية والشخصية التي ثبت أن لها ارتباطاً (correlation) قوياً بظاهرة الإبداع. وقد أشرنا إلى عدد من تلك السمات في الصفحات السابقة من هذا الفصل. وعلى الرغم من المحدودية التسمية لتلك السمات، فإننا نستخدماً هنا لمعرفة مدى إسهام بعض السمات الذاتية والشخصية لابن خلدون في كسبه رهان الإبداع والابتكار.

هذا وعندما نستعرض قائمة تلك السمات كما حددتها البحوث العلمية الحديثة في علم النفس على الخصوص، نجد أنها تنطبق في معظمها على شخصية ابن خلدون. ولنبدأ تحليلنا لعينة من تلك السمات الذاتية والشخصية بفحص ومناقشة لسمة الإتكباب على التآليف عند صاحب المقدمة. إن بحوث علم النفس في ظاهرة الإبداع أكدت - كما رأينا - أن المبدعين أفراد يبذلون جهوداً مضنية ومتواصلة في قيامهم بأعمالهم الإبداعية. فمدة تأليف ابن خلدون لكتاب العبر الضخم لم تستغرق أكثر من أربع سنوات⁹⁰. وهي بالتأكيد مدة قصيرة لإنتاج مثل ذلك الأثر الفكري بالنسبة للمؤلفين العاديين. ومما يدعو إلى مزيد التعجب أن ابن خلدون نفسه يخبرنا في نهاية المقدمة أن تأليفه لهذا الكتاب لم يأخذ منه سوى خمسة شهور: قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه : أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتخريب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة ومبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك وهنّيته⁹¹. فكتابة المقدمة في هذه المدة القصيرة مسألة لا تكاد تصدق. إن المقدمة ليست كتاباً تقليدياً في التاريخ يقتصر على مجرد سرد الأحداث حتى يمكن كتابته في أقل من نصف عام. فهو كتاب يحمل أفكاراً جديدةً أجمع معظم المفكرين من الشرق والغرب على ريادته وابتكاره. ومن ثم فحتى ينجز ابن خلدون أعظم أعماله التاريخية (المقدمة)

⁹⁰ المصدر السابق، ج1، ص 79.

⁹¹ المصدر السابق، ج3، ص 1325.

في هذه المدة الوجيزة، كان لا بد أن يلتزم ببذل جهد مكثف تفكيراً وتأليفاً طيلة إقامته بقلعة بني سلامة حيث وجد للخلوة والانعزال، وهو ما يحتاج إليه المبدعون كما تؤكد البحوث الحديثة حول ظاهرة الإبداع والمبدعين كما رأينا سابقاً.

يصف الكاتب المغربي سالم حميش طبيعة هذه الخلوة التي عاشها ابن خلدون أثناء تأليفه المقدمة فيقول : "الموقع هو قلعة بني سلامة ... موقع تحكي بقاياها عن جنبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا، هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقة فكرية، حلقة موضوعها الأسبق والأساس ليس الإلهيات أو خلاص الروح، بل الإنسان ومنحى حياة مجتمع وحضارة، اللذين تزود المفكر في شأنها بـ "زبدة" المعارف والمعلومات ... كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الخالية والهواء الطليق، أي الخلوة وما يشبه النفس للكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكون نظرية تجريبية وأساسية في الثقافة ... علو الموقع الهادئ الشفاف اعتزال ليس صوفياً بل ناتج عن تطلعات سياسية : إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون حتى يحقق بين الترجمة والفكر للزواج ربما الأكثر توفيقاً في تاريخ التراث العربي الكلاسيكي ...⁹²

أما السن التي كتب فيها ابن خلدون المقدمة وبقية أجزاء العبر، فقد كانت نحو الخامسة والأربعين عاماً.⁹³ وهو عمر مثالي بالنسبة لما أكدته علماء النفس بخصوص علاقة سن المبدع بعملية الإبداع والإبتكار.

⁹² انظر : مصدر سابق، ص 25.

⁹³ المقدمة، ج 1، ص 78.

إن الزاد المعرفي الموسوعي لابن خلدون طالما ذكر بوصفه عاملا حاسما في تأليفه الإبداعي في علم التاريخ المتمثل أساسا في المقدمة التي ضمنها علم العمران البشري. إن مطالعة الباب السادس من المقدمة كافية لإقناع المرء بأن ابن خلدون كان ذا إلمام عميق بمعظم مجالات المعرفة التي كانت سائدة في المغرب والمشرق في عهده. ويتعبّر العلوم الاجتماعية الحديثة، كان للتكوين الموسوعي لابن خلدون يمكنه من التحرك بيسر بين فروع المعرفة المختلفة ويتجاوز الحدود التي تفصلها بعضها عن بعض، ومن ثم تتم عملية التلاخ (hybridation) بين الفروع المختلفة للمعرفة، هذه العملية التي تعد عاملا أساسيا يسهم في تحقيق القدرة الإبداعية للباحث كما بين ذلك مؤلفا كتاب الإبداع والابتكار في العلوم الاجتماعية : الهامشية الخلافة الذي تعرضنا له سابقا⁹⁴.

يشير عالم النفس جروبر، كما رأينا، إلى أن المبدع طالما يكون مستندا إلى عقيدة ما تشد أزره في أزماته البحثية وتدفعه إلى الإمام في مسيرته المعرفية واكتشافاته العلمية. ويمكن أن نسوق الأدلة على مدى أثر العقيدة الإسلامية والتي تمثل في نهاية الأمر مرجعيته المعرفية التي كانت توجه اهتماماته العلمية. ويمكن أن نسوق الأدلة الآتية على مدى أثر العقيدة الإسلامية وفاعليتها عند ابن خلدون وهو يبني علمه الجديد.

1 - لا يكاد صاحب المقدمة ينهي فصلا من فصول الكتاب أو بابا من أبوابه دون تذييله بآية من آي القرآن الكريم أو بربط علمه الإنساني النسبي بعلم الله المطلق، ومثال ذلك : (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) (الأعراف : 43)، (ولكن الله يهدي من يشاء) (التقصص : 56)، أو قوله

⁹⁴ انظر قهشش 45 أملاء.

"والله سبحانه وتعالى أعلم"، والله على كل شيء رقيب"، وهذا أمر متواتر عبر صفحات المقدمة.

2 - لقد استشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيما لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث عن قوانين تحكم نشوء الحضارات ولزدهاها وتقكها ومقوطها. ففي تحليله للحضارة يبين العوامل الموضوعية التي يكون انتشارها في المجتمع إذنا بقرب لقولها مثل الترف والتفنن فيه، الأمر الذي يؤدي إلى تلون "النفوس من تلك العوائد التي يعسر نزاعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤنات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوقاء بها..⁹⁵ ثم يتحدث ابن خلدون بعد ذلك عن تفكك ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة بنظام القيم الثقافية (cultural value system) واهترائه فيقول: "... فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والفسقة والتحليل على تحصيل المعاش من جهة ومن غير جهة (و بالتعبير الحديث : بطرق مشروعة وغير مشروعة Legitimate and illegitimate means)، وتكسرف للنفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والجهارة به وبدواعيه ولطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم للذين تقتضي البدواة الحياء منهم في الإقذاع بذلك⁹⁶. كل ذلك يحتم نهاية الحضارة، وهنا يتطابق القانون العمراني الخلدوني مع إرشاد القرآن وتعليمه بهذا الصدد. ويستنتج ابن خلدون هذا التجانس الكامل هكذا فيقول: "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى : ﴿وإذا أردنا أن نهلك

⁹⁵ المصدر السابق، ص 889 - 890.

⁹⁶ المصدر السابق، ص 889 - 890.

قربة أمرنا مترقيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فخرناها تكميرا﴾
(الإسراء : 16)⁹⁷.

3 - وكما سبق أن ذكرنا في هذا الفصل بأن اكتشاف علم العمران البشري كان فعلا أمرا محيرا لصاحبه نفسه على الرغم من افتخاره بذلك وتأكيد شعوره بالسبق فيه. فإذا كان هذا العلم لم يعرف لا عند حكماء اليونان ولا الفرس ولا الهند ولا عند علماء المسلمين، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون، فهل كان يمكن له أن يتوصل من تلقاء نفسه وباستقلالية كاملة عن أية عوامل غير إنسانية إلى هذا الكشف؟ يعتقد ابن خلدون أن هناك عاملين تظافرا على ميلاد علمه الجديد :

أولهما : الإنكباب والبحث للمتعمق الذي أجهد فيه نفسه حيث يقول :
"واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الفوص ..."⁹⁸.

ثانيهما : عامل الإلهام الإلهي الذي قاده إلى بلورة ملامح هذا العلم، وذلك بين في قوله : "ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا من بكره وجهينة خبره"⁹⁹.

4 - وأهم من ذلك كله أن ابن خلدون وهو ينشئ علمه العمراني المستحدث قد ربطه ربطا وثيقا باستخلاف الله للجنس البشري في الأرض، وذلك منذ الباب الأول من المقدمة حيث يقول : " ... فإذن هذا الاجتماع ضروري للووع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعمار

⁹⁷ المصدر السابق، ص 890.

⁹⁸ المصدر السابق، ج 1 ص 331.

⁹⁹ المصدر السابق، ص 334.

العالم بهم واستخلافه ليأهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم¹⁰⁰.

إن الأكلة السابقة تؤكد بكل وضوح أن ابن خلدون كان يركب شراعا إسلامي الخشب وللتركيب، وهو يبحر منفرداً في تأسيس علم العمران البشري. إنه يعترف من البداية أن اعتدائه لهذا العلم كان وراءه ما يسمى في العلوم الحديثة "بالييد الخفية" (The Invisible Hand)، وهي عند ابن خلدون يد الله التي تدخلت لكي يصل إلى الشاطئ سالماً وفائزاً بهذا الكشف الجديد في دنيا العلم والمعرفة الإنسانية. فاستشاده بالآيات القرآنية في تأكيد مصداقية أقواله واستنتاجاته في العمران البشري أو ختمه لفصول المقدمة بآيات قرآنية، أو ربط علمه بعلم الله، أو بالمهمة الإستخلافية للنوع الإنساني، كل ذلك يمثل امتداداً ولمسجماً كاملين مع إيمانه العميق بالله وهدايته له في مسيرته المعرفية.

ونود أن نختم هذا الفصل بالتوقف عند ما يسمى العقل الباطني لشخصية المبدع الذي يبدو أنه كان له أثر عميق في تحريك عملية الابتكار والإبداع عند ابن خلدون. إن ما لطلق عليه ابن خلدون الإلهام الإلهي بوصفه عاملاً مهماً في عملية الإبداع والابتكار عند الإنسان يمكن أن يجد مقابلاً له في العلوم الحديثة. فمفهوم اللاشعور (The Unconsciousness) أصبح مستعملاً من طرف الباحثين في فهم ظاهرة الحلول الابتكارية (creative problem solving) عند بعض العلماء التي تمكنهم من الكشف عن قوانين الطبيعة.¹⁰¹ فأول عالم تحدث عن وظيفة اللاشعور في هذا الصدد هو عالم الفيزياء والتشريح الألماني هارمان هالمهولتز Hermann Helmholtz الذي حدد مراحل ما قبل الإكتشاف بثلاث هي :

¹⁰⁰ المصدر السابق، ص 338.

¹⁰¹ مصدر سابق، 195، p. Hunt, The Universe Within.

1 - مرحلة الخمول (saturation) ، التي يبدأ فيها الباحث أو العالم مشروع بحثه، لكنه يتوقف عن ذلك عند عجزه عن النجاح في التقدم في فهم المشكل المطروح.

2 - مرحلة الحضانة (incubation)، وهي مرحلة استراحة واسترجاع للقوة والطاقة يتم فيها بدون وعي تحريك معطيات المشكل وتنظيمها.

3 - مرحلة الإضاءة (illumination)، التي يظهر فيها الحل المفاجئ وغير المنتظر¹⁰².

وقد أضيفت إلى ذلك مرحلة رابعة أسهم في تحديدها العالمان هنري بوان كاري Henri Poincaré وجراهام والس Graham Wallas وسميها : مرحلة الإختبار (Verification)، أي مرحلة التحقق من مدى صحة الاكتشاف، وذلك بمقارنته بإمكانيات أخرى وتقييم مدى مصداقيته¹⁰³.

وعلى الرغم من الإتفاق العام بين المختصين على أثر هذه المراحل في عملية الإبداع، فإن المرحلتين الأولى والأخيرة هما وحدهما اللتان تتسمان بالوضوح. أما مرحلتا الحضانة والإضاءة فلا زال يكتنفهما الكثير من الغموض كما كان الأمر عند الإغريق الذين كانوا يظنون أن أحداثهما تجري خارج العقل، وبالتالي فجنورهما جذور ميتافيزيقية بالأساس، أي أنهم أرجعوا الأفكار الجديدة أو الحلول المبتكرة للقضايا العلمية العويصة إلى إلهام أو إلهام إلهي¹⁰⁴.

¹⁰² المصدر السابق، ص 299-296.

¹⁰³ Encyclopedia of Psychology., Guilford., Connecticut (USA), The Dushkin Publishing Group, 1973, p61.

¹⁰⁴ مصدر سابق. 97-296. p. Hunt; The Universe Within,

ولا شك أن هذه المراحل الأربع التي حدد معالمها علم النفس الحديث تساعد على فهم أفضل لإمكانية تأليف ابن خلدون للمقدمة في مدة قصيرة لا تتجاوز الخمسة شهور، إذ أن مجرد كتابتها بخط اليد قد تستغرق أكثر من نصف هذه المدة. ومعنى هذا أن عقل ابن خلدون كان ربما قبل عزله في قلعة بني سلامة وبالتأكيد أثناءها منشغلا بموضوع علم التاريخ ونقائصه العديدة التي انتقدتها بشدة كما رأينا، ذلك أنه من المعلوم أن ابن خلدون قد ألف الأجزاء التاريخية لكتاب العبر قبل كتابة المقدمة¹⁰⁵. وهذا يعني أن عمله الفكري الإبداعي المتمثل في المقدمة قابل للترشح بقوة للمرور بمراحل الإبداع الأربع المشار إليها أو ما يشابهها. والمؤكد بناء على ذلك أن المرحلة الأولى لانشغال عقل ابن خلدون بالكشف عن باطن التاريخ كانت قد بدأت أثناء تأليفه للأجزاء التاريخية من كتاب العبر.

إلا أن هذا لا يمنع من أن تفكيره في عمق التاريخ يمكن أن يكون قد بدأ قبل ذلك. ولكنه لم ينجح في الحاليتين في استشراف ملامح رؤية جديدة تتخذ علم التاريخ من مأزقه المعرفي والمنهجي، ومن ثم ترك مؤقتا هموم بحثه جانباً (مرحلة الخمول).

أما بعد الإسترخاء من التفكير في المخرج من الرؤية التقليدية لعلم التاريخ، فقد أعاد ابن خلدون الكرة باحثاً عن ضالته عبر تنظيم معطيات علم التاريخ تنظيماً أحسن. فشرع في تصنيف أنواع أسباب الكذب عند المؤرخين وتنميط المجتمعات إلى بدوية وحضرية، وتصنيف العصبية إلى قبلية ودينية إلخ ... وكانت تلك مرحلة الحضارة. أما مرحلة الإضاعة فهي تلك التي توصل فيها ابن خلدون فجأة إلى اكتشاف إطار معرفي جديد يضع الأحداث التاريخية والمجتمعية في نصابها. فالحل المفاجئ لمشكل ابن

¹⁰⁵ المقدمة، ج1، ص 79.

خلدون مع علم التاريخ يتمثل في علم العمران البشري الوليد، هذا العلم الذي يملن صاحبه أن الأحداث التاريخية الماضية والحاضرة وللقدامة لا يمكن فهمها وتفسيرها بشفاقية ومصدقية إلا في إطاره ووفقا لمنهجيته. ومن ثم أطلق على مقدمته اسم الكتاب الأول. وهذا يفيد أن تاريخ العرب ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، الذي هو موضوع ما تبقى من كتاب العبر، لا يمكن استيعاب مغزاه وكشف الحجاب عن علل أحداثه بدون الرؤية العمرانية الجديدة التي دوكتها ابن خلدون في فصول المقدمة وأبوابها. وحسب علم النفس، فإن تبلور معالم هذا العلم الجديد تم في مرحلة الإضاءة أو المرحلة الثالثة من مشروع بحث ابن خلدون في علم التاريخ.

وبذلك تمثل مرحلة الإضاءة (المرحلة الثالثة) أو مرحلة اكتشاف ابن خلدون لعلم العمران تسلسلا منطقيا في مجرى أحداث تأليفه بقلعة بني سلامة. أي أن كتابة ابن خلدون "تاريخ العرب ومن عاشرهم" بدلت في إثارة تساؤلات عنده حول مصداقية علم التاريخ دون إجابات عليها في حينها. فاستمر احتضانه لتلك التساؤلات في مجالي الشعور واللاشعور حتى نضجت وانتهت باكتشافه المفاجئ للعلم الجديد.

إن محاولتنا هنا ربط المرحلتين الثانية والثالثة لعملية الإبداع بطبيعة للفكر العمراني الجديد الذي تحتوي عليه المقدمة تمثل اجتهدا معرفيا، وليس قولا فصلا في المنعرجات التفصيلية والدقيقة التي اتبعها فكر ابن خلدون حتى توصل إلى اكتشاف علم العمران البشري. فمرحلتا الحضارة والإضاءة لا زلنا محفورتين بغموض كبير، كما أشرنا سابقا. ومع ذلك فكتابة ابن خلدون للأجزاء التاريخية من كتاب العبر قبل تأليفه المقدمة تعيننا على إبراز أمرين مهمين :

1 - إن انكباب صاحب المقدمة على تأليف كتاب العبر لا بد أنه كان له أثر حاسم في تبلور مرحلة الإضاءة عند ابن خلدون : أي أن تكوينه لذلك التكم الضخم من الأحداث التاريخية حول العرب "ومن عاشرهم من ذوي

السلطان الأكبر" كُشف أمامه آفاقاً وروى جديدة حول نمط البيانات
والمؤثرات الاجتماعية والحضارية التي تشكل الأحداث التاريخية، فكان
ميلاد علمه للمستحدث.

2 - إذا كانت منهجية الأجزاء التاريخية من كتاب العبر وعقائبيها
دون مستوى ما نجده في المقدمة، فإن في هذا دليلاً على أحد احتمالين :

أ - أن ابن خلدون قد اهتدى إلى علمه الجديد في المرحلة الأخيرة
من تأليفه لتلك الأجزاء التاريخية من كتاب العبر.

ب - أن اكتمال اكتشافه لعلم العمران البشري حدث بعد أن أنهى
تأليف الأجزاء التاريخية في كتاب العبر.

أما المرحلة الرابعة في مسيرة العمل الإبداعي فهي تتمثل كما ذكرنا
أنفاً في عملية الإختبار أو التحقق الذي يقوم بها الشخص المبكر لمصادقية
الفكر أو الفن أو العلم الجديد. ويبدو أن ابن خلدون لاختار منهج المطابقة لا
منهج التعديل والتجريح المستعمل في الخبر الديني والشرعي لاختبار
الأحداث التاريخية صحة أو بطلانها : "وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد في
صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك يجب أن ينظر في إمكان
وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقنما عليه، إذ فائدة الإنشاء
مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان كذلك،
فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن
ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال
لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض
له. فإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار
والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا
عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما لحكم

بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا¹⁰⁶.

وعند دراسة أثر عامل للاشعور في العمل الإبداعي، فإن مرحلتي الحضنة والإضاءة هما المرحلتان الأكثر استعدادا للتأثر بهذا العامل. ولعل تأثير اللاشعور يتضح أكثر في المرحلة الثالثة : مرحلة الإضاءة حيث يأتي الإكتشاف المباغت والإجابة الجديدة المفاجئة لدى الشخص المبدع والمبتكر في إبداعه وابتكاره. إن أثر مخزون اللاشعور في حياة الإنسان قد أمط عنه اللثام بطريقة بارزة عالم النفس النمساوي الشهير سigmund Freud الذي يرى أن عالم اللاشعور عند الإنسان يوجه سلوكه الناس بصورة مساوية لأثر عالم الشعور أو ربما متفوقه عليه. فالكثير من سلوكيات البشر وأعمالهم الإبداعية تكون نتيجة لا للجانب الواعي من حياتهم، بل للجانب اللاواعي (اللاشعوري) منها. فعندما يسأل الشاعر مثلا : كيف كتبت هذه القصيدة؟ تكون إجابته : لا أدري أو ربما ضيف قائلا : "هي التي أوحى نفسها إلي". إن العبارات المعهودة التي يدلي بها بعض المبدعين مثل عبارتي "لقد باعنتني" و "أدركت لتوي" تشير بوضوح إلى عامل المفاجأة الذي طالما يقترن بالكشف الإبداعي عند هؤلاء¹⁰⁷.

وكما رأينا، فإن ابن خلدون لم يخل رد فعله من الدهشة والحيرة وهو يكتشف أنه بصدد إرساء ركائز علم جديد، ففسر تبلور هذا العلم "الغريب النزرعة" بإرجاعه إلى الإلهام الإلهي، أي إلى تلك "اليد الخفية"، أو إلى خبايا اللاشعور بالتعبير "الحديث" التي تعمل في حياة الأشخاص بدون أن يكون لها حضور في وعيهم.

¹⁰⁶ المصدر السابق، ص 331.

¹⁰⁷

Hunt, The Universe Within, p.29-7.

الفصل الثالث

مطالبة الطبيعة البشرية في الفكر الطحوني

أولاً : المفهوم الخلدوني المنسي.

يبدو أن رموخ ما يشبه المنظور الوضعي، الذي استعمله ابن خلدون في دراسته للمجتمعات والثقافات والحضارات، قد أحدث انطباعاً خاطئاً عند العديد من العلماء والباحثين المهتمين بدراسة تراثه الفكري. يتمثل هذا الانطباع في أن صاحب المقدمة قد اقتصر في دراسته تلك، على تقصي القوانين والعوامل الموضوعية الخارجية فقط، كمفهوم العصبية والملك والدين، وتمييزه بين المجتمع البدوي والحضري¹⁰⁸.

وقد دفع عمق تجزئ ذلك المنظور الواقعي بعض العلماء إلى وصف ابن خلدون، وهم محقون في ذلك، بأنه أعظم مؤرخ وعالم اجتماع، ليس فقط على مستوى الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، بل كذلك على مستوى الحضارات السابقة لعصره¹⁰⁹.

ومع ذلك يبدو أن ابن خلدون قد بقي متأثراً بنظريته إلى الطبيعة الداخلية للنفس الإنسانية، أو ما يمكن أن نطلق عليه عالمنا الداخلي أثناء قيامه بتأسيس علم جديد يهتم أساساً بدراسة للعالم الخارجي، أي عالم الوقائع الاجتماعية الموضوعية (كما يطلق عليها باحثو العلوم الاجتماعية في العصر الحديث). وقد تم لابن خلدون الوصول إلى هذا العلم الجديد، بشكل رئيسي، من خلال نظريته الواقعية للظواهر الاجتماعية. ولكن المفهوم الخلدوني للطبيعة البشرية قد تم تجاهله بشكل كبير إن لم يكن كلياً، من

¹⁰⁸ سيتم الإيضاح خلال هذا الفصل أن إدراك ابن خلدون وتعامله مع الظواهر الاجتماعية كانا متأثرين بعوامل ذاتية (شخصية) وموضوعية في نفس الوقت، كما سيكون في الفصل السابق.

¹⁰⁹ انظر المصدرين السابقين: A. Toynbee, Study of History, Y. Lacoste, Ibn Khaldun.

قبل أولئك الذين تعرضوا لدراسة أعماله، كما تم تجاهل للتأثير الحتمي لمفهوم الطبيعة البشرية على فكر ونظريات ابن خلدون حول المجتمعات والحضارات، حتى أننا لا نكاد نجد دراسة واحدة تشغل نفسها بالتعرض لدراسة مفهوم الطبيعة البشرية عند ابن خلدون بشكل جدي¹¹⁰.

وبالطبع فإن هذا للتجاهل لذلك المفهوم الخلدوني قد جاء نتيجة للروح الوضعية السائدة في أعمال المؤلف وخاصة في مقمته. ففي كل أعماله يبرز ابن خلدون، بشكل رئيسي، كمؤرخ وعالم سياسة وعالم اقتصاد، وفي كل ذلك تبرز ملاحظته الواقعية والدقيقة للعالم الخارجي، وبالتحديد دراسة القوى الفعالة لحركة المجتمعات والحضارات.

ومن العوامل التي ساعدت على بروز ذلك العلم الوضعي بشكل متميز، هو نظرة ابن خلدون الشاملة (المتصفة بالكونية، وذات الرؤية العلمية المتعددة الفروع المعرفية) وكذلك دقة مصطلحاته وطريقته في فهم وتشرح الظواهر الاجتماعية، كظاهرة العصبية مثلا. وقد انصف ذلك المنهج العلمي بالعقلانية الوضعية مما حقق لابن خلدون الريادة في هذا المجال¹¹¹.

¹¹⁰ هناك إشارة بسيطة جدا إلى الطبيعة البشرية، كما وقعت مناقشتها في كتاب عبد الله شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، للشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر : 1975، ص 187، حيث يعترف شريط أن المقدمة لا تحتوي فصلا أو تقسما مخصصا لدراسة الأخلاق، ولكن تم استنباطها كما نعمل نحن الآن مع الطبيعة البشرية.

¹¹¹ يوضح عبد السلام المصدي أن الدراسات المؤقتة والمعوقة تعتبر ظاهرة عامة في التراث الثقافي الحضاري العربي، ويذكر أسماء مثل : للغزالي، سيويو، الرازي، الجرجاني. وكلهم كتبوا أعمالا متقلة في مجالاتهم، مثلهم في ذلك ابن خلدون الذي اتبع نفس للتراث، ولكنه كتب في مجالات جديدة : للتاريخ، علم الاجتماع، الاقتصاد والسياسة وعلم النفس وغيرها مما خصص مقمته لها. انظر الفكر العربي "المحدد الخاص بالمقدمة"، يوليو - أغسطس، 1980، سنة 2، ص 8-38.

ولكن الإشارة إلى صاحب المقدمة بهذه الألقاب فقط، يؤدي إلى تجاهل أبعاد أخرى مهمة في فكر هذا العالم الموسوعي. فيجب أن لا ننغص النظر عن مفهومه للطبيعة البشرية وإحياءاتها على سلوك الفرد ومصير الحضارات، كما لا يجب أن نتجاهل هذا المفهوم عند التعرض لأعمال ابن خلدون بالتحليل والفرص. وقد دفعت هذه اللامبالاة الموجهة ضد رؤية هذا العالم المغربي للطبيعة البشرية¹¹²، كما هو متوقع، بعض باحثي العلوم الاجتماعية المعاصرين إلى النظر إلى فكره على أنه فكر غامض، ذاتي، لا عقلاني وغير مقنع. وهذا هو الحال كذلك عند النظر إلى تعاطفه مع البدو، من ناحية، وحققه الواضح على الحضرة، من ناحية أخرى¹¹³. لذلك فإن دراسة ابن خلدون النفسية للإنسان تصبح أساسا لا يد منه من أجل فهم أفضل للفكر الخلدوني المسيح الأفقي.

ثانيا : مساهمة ابن خلدون في فهم الطبيعة البشرية.

أ - مكانة علم النفس في كتابات ابن خلدون :

يتميز كتاب ابن خلدون المشهور (المقدمة)، والذي يدور حول الإنسان ككائن إجتماعي، ودراسة حركة المجتمعات، والقوى المحركة للحضارات والثقافات الإنسانية، بعدم إحتوائه على فصل خاص أو قسم مكرس لدراسة علم نفس الإنسان، هذا من جانب. أما من الجانب الآخر فيدرس الفصل الثالث من المقدمة مسائل متعلقة بعلم السياسة، كما يتعرض

¹¹² لا بد أن الروح الوضعية التجريبية الحديثة قد لعبت دورا في عدم الإهتمام بالجانب الأقل وضوحا من الفكر الخلدوني.

¹¹³ إعجاب لاكوسيت الشديد بموهبة ابن خلدون لم تعلمه من نقد الجانب الديني الثابت لصاحب المقدمة، ولذلك بنت صرافة ابن خلدون الواضحة في بعض الأوقات مرحلة لاكوسيت المعجب بمنظور ابن خلدون الوضعي والتجريبي في دراسة الظاهرة الإجتماعية.

القسم الأول من الفصل الخامس، بشكل كاف لموضوع علم الاقتصاد. ولعل هذا يفسر عدم توجه دراسي ابن خلدون وفكره الاجتماعي إلى مناقشة المفهوم الخلدوني المتعلق بالأسس الرئيسية للطبيعة البشرية. ومع ذلك يمكن العثور على رصيد معرفة ابن خلدون للنفس الإنسانية مبشر ضمن فصول المقدمة وفقراتها حيث لا يجد للمرء فيها تصور المؤلف لأنواع الطبيعة البشرية فحسب، بل يجد كذلك آثارها الفعلية المتعددة على حركة المجتمعات والحضارات الإنسانية¹¹⁴. ولذلك فإن تأثير تفاعل القوى الاجتماعية والنفسية لا ينحصر في تحديد معالم الشخصية الإنسانية فقط، كما يقول علم النفس الحديث، بل يتجاوز ذلك فيؤثر أيضا في مصير المجتمعات والحضارات. وفي هذا السياق، تمتلك نظرة ابن خلدون لعلم النفس الاجتماعي إطارا أوسع وبعدا تحليليا يتجاوز مجال الفرد والمجموعات الصغيرة ليشمل المجتمعات والحضارات الإنسانية. ولعل النظرة الخلدونية هذه تجعل المرء يدرك أن ابن خلدون لم يكن مجرد مؤرخ وعالم اجتماع.

ب - تصنيف ابن خلدون للطبيعة البشرية :

ليس هناك أدنى شك في وجود العديد من الإشارات إلى الطبيعة البشرية في ثنايا المقدمة، ولكن يبقى على الباحث مهمة التعرف بدقة على الأنواع المتعددة للطبيعة البشرية كما أشار إليها صاحب المقدمة، وبقراءة

¹¹⁴ يمكن للمرء القول بأن مقالة ابن خلدون مثلها في ذلك مثل غيرها من الأصول العظيمة، لها جانبان : جلي وخفي، فالجلي يمكن أن نطلق عليه : فكر ما بين السطور، وتتبع أهميته من كونه ضروريا لفهم ذلك العمل العظيم (المقدمة). وقد ذكر كل من ساطع الحصري في (دراسات في مقالة ابن خلدون)، وعلي عبد الوالد وفي (عبد الرحمن ابن خلدون) أن ابن خلدون قد تعرض لدراسة علم النفس والتربية، ولكن لم يتامل كل منهما مباشرة مع ما ستم مناقشته هنا في هذا الفصل : أي تصور ابن خلدون للطبيعة البشرية.

دقيقة لكتابات ابن خلدون حول الطبيعة البشرية تظهر ثلاثة أنواع للطبيعة البشرية :

1- الطبيعة البشرية كما تتجلى في مفهوم الفطرة :

يمكن تعريف الفطرة، كما ورد في الفكر الإسلامي، بأنها الحالة الإنسانية التي تتميز بخلوها من العادات والصفات السيئة منذ ساعة الولادة، أو هي الحالة الإنسانية التي تنزع بالطبيعة الإنسانية نحو الفضائل بدلا من الرذائل. هذا وينبع استخدام ابن خلدون لمفهوم الفطرة من تأثره بالقرآن الكريم والحديث الشريف¹¹⁵.

ففي هذين المصدرين الأساسيين للإسلام يظهر مفهوم الفطرة ليعني أيضا للنزعة الإنسانية السوية للعيش طبقا للقوانين الإلهية الطبيعية. فالقرآن الكريم يرى في الإسلام أعظم محقق لمفهوم الفطرة كما عرفه ابن خلدون، ولذا يشار إلى الإسلام على أنه دين الفطرة أي ذلك الدين الذي تتبع تمايله، وقوانينه، وأحكامه، وأخلاقه، من الحالة المتزنة والسوية للطبيعة البشرية، ألا وهي الحالة البدئية أو البدوية كما عرفها ابن خلدون¹¹⁶. وهذا يعني أن الإسلام كنظام إجتماعي وثقافي وديني يفي بالحاجات الأساسية والفطرية الإنسانية والتي لا يقوم عليها تناسق الفرد ومجتمعه الإنساني

¹¹⁵ من ناحية، تبين الآية 30 من سورة الروم العلاقة بين حالة الفطرة والدين الإسلامي (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ...)، ومن ناحية أخرى يساهم الحديث النبوي : «كل مولود يولد على الفطرة فليؤانه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسه» حالة الإسلام في الكائن البشري مع حالته الطبيعية الفطرية. وبالتالي فإن الكائن الإنساني مسلم عند الولادة. وتظهر ملامح الجانب البدني (غير/شر) للطبيعة البشرية في ما تضمنه حديث الرسول.

¹¹⁶ نفترض هنا أن ابن خلدون قد رأى علاقة متبادلة ومتميزة بين حالة الفطرة وحالة البدوة البدئية للفرد الإنساني، وكذلك الجماعات. وبالتالي فإن إعجاب ابن خلدون بالبدو يصبح مفهومًا أكثر.

فحسب، بل يقوم عليها أيضا تناسق النظام الإلهي ككل. ويمثل هذا النوع الفطري الخير من الطبيعة البشرية مفهوم حالة الخير التي يولد عليها الإنسان L'Homme est né bon عند روسو. ولذلك فقد أصبحت هذه الحالة للخيرية للطبيعة البشرية هي أداة ابن خلدون التي بواسطتها يقيس حالة الأفراد والمجتمعات والحضارات الإنسانية. فكلما كانوا أقرب إلى الحالة الفطرية / البدائية من حيث الجانب للخير منها، كلما كانوا أفضل، ومن هنا يمكن أن نصل إلى تفسير نظرية ابن خلدون غير الودية إلى الحضر (لأنه يعتبرهم قد افسدوا طبيعتهم البشرية البدائية / الفطرية الخيرية) وإعجابه بالبدو (نظرا لقربهم من الخير الفطري للطبيعة الإنسانية). ويمكن تفسير هذا الموقف جزئيا على أساس تفضيل المؤلف لحالة الفطرة في الوجود الإنساني¹¹⁷.

2 - الطبيعة البشرية المزدوجة.

أما النوع الثاني للطبيعة البشرية¹¹⁸ فيشابه من حيث حركيته مفهوم العصبية عند ابن خلدون حيث أن هذه الأخيرة عبارة عن مجموعة

¹¹⁷ قد يستل علماء الاجتماع الوضعيون المعاصرون بهذه الحالة على أنها مثال على تآكل ابن خلدون بالقوايل الذاتية والتقييمية في تحليله الظواهر الإنسانية. لكن ابن خلدون لا يستعمل مفهوم الطبيعة البشرية كمفهوم فلسفي أو نفسي فقط بل هو يستعمله أيضا كأحد المؤثرات على حال المجتمع والحضارة.

¹¹⁸ على الرغم من نزعة الثنائية، فإن النوع الثاني من الطبيعة البشرية ما يزال يحكر من قبل ابن خلدون معلما من خيرية الطبيعة البشرية (مثله في ذلك مثل حالة الفطرة "النوع الأول")، حيث إن للتوعين، الأول والثاني، لا تسييرهما النزعات البيئية والمادية للجمعة وهي المعايير التي وضعها ابن خلدون للطبيعة البشرية القويحة والشريرة (النوع الثالث)، والتي سنناقشها بعد حين. وكذلك من وجهة النظر الإسلامية (والتي تكثر بها ابن خلدون) فإنه من خلال ثنائية إنسانية خيرة ومتوازنة (اللقاء في الوسط) يمكن للإنسان أن يصل إلى أقصى درجات خيريته. وسيتم عرض أهمية مفهوم الطبيعة البشرية للثنائية في فهم السلوك الإنساني وحركية للتاريخ وذلك في نهاية هذا الفصل.

متصارعة من القوى التاريخية الفعالة والتي تتصادم عادة مع بعضها البعض، وينتج عن ذلك نشوء سلسلة من الصراعات والعداوات. وبالنظر إلى حركية العصبية بهذا الشكل، فمصابح المقدمة يقدم تفسيراً للتاريخ الإنساني على أنه سلسلة لا متناهية من الاستنزافات والنهوض والسقوط. وبالمثل، فإن نظرة ابن خلدون لهذا النوع الثاني من الطبيعة البشرية، تظهر الطبيعة المتصارعة لتרכيبة الطبيعة البشرية نفسها، ولكن تكمن جذور هذا الصراع في المكونات المزدوجة المكونة للطبيعة البشرية.

وينبع النوع الثاني من الطبيعة البشرية عند ابن خلدون، مثله في ذلك مثل النوع الأول، من تأثير ابن خلدون بالرؤية القرآنية لتلك الطبيعة، حيث يقول : 'إعلم أن الله سبحانه ركب في طبعه البشر الخير والشر، كما قال تعالى (وهديناه النجدين) وقال تعالى (فألهما فجورها وحقها)¹¹⁹. ولذلك تمتلك الطبيعة البشرية نزعات متساوية لفعل الخير والشر. وبوجود هذا التأكيد المتساوي لتأثير عوامل الخير والشر يظهر المنظور القرآني على أنه يمنح الطبيعة البشرية خاصية أساسية تنسجم بالجنسية (الدialeكتكية)، ويوحى ذلك بأن طبيعة الإنسان نفسه تجعله كائناً ذا حركية دائمة تنسجم بالتراجع والتحول والصعود والهبوط. فالإنسان ليس إلا مخلوقاً حركياً لا يستطيع أن يفر من حالته الإنسانية والتي تمتاز بحالة دائمة من التوتر والمواجهة والاستنزاف. لذلك يقسم ابن خلدون الإدولوجية الإنسانية إلى جانبين : حيواني وإسمائي. فمن ناحية، يشير الأول منهما إلى الأشياء التي يشترك فيها الإنسان مع جنس الحيوان ألا وهي الطعام والمأوى والحركة

¹¹⁹ المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993 من 101.

والحواس وأشياء أخرى، "وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك"¹²⁰.

ويؤكد ابن خلدون، من جهة أخرى، على أن قدرة الإنسان على التفكير والتعقل هما أشد الخصائص الإنسانية تميزاً وتقدراً "وإنما تميز عليها بالفكر الذي يهتدي به"¹²¹. فالصراعات والتوترات التي تنتج عن هاتين الخاصيتين تعتبر ميزة للجنس البشري. وبوجود هذه الإزدواجية فإن هناك فرصة سانحة لنزوع الإنسان نحو فعل الشر. أي أن الإنسان، طبقاً لمصطلحات ابن خلدون، يمتلك القابلية لأن يبتعد عن طبيعته البشرية الفطرية أو البدائية والتي تميل إلى الخير، ولكن يمكن له أن يتجنب التوتر في عمل الشر بأن يكرس نزعاته الخيرية نحو الرقي بنفسه أو الإعتماد على الدين كنموذج مرشد وهاد إلى تبني السلوك الحسن. وبصيغ ابن خلدون هذا بقوله : "والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذب الإلتداء بالدين"¹²².

وبهذه الطريقة، يبدو أن ابن خلدون ينظر إلى الدين (وخاصة الإسلام) كنظام قادر على أن يحفظ الطبيعة البشرية على أقرب ما يكون من حالة الفطرة الخيرة، ويسمح كذلك بتطور الفرد والجماعة.

وبهذا التفسير للفكر الخلدوني، ميسمخ الدين الإسلامي للبشرية بأن تحصل على ثمرتها المبتغاة (ألا وهي حفظ الطبيعة البشرية الفطرية المتسمة بالخيرية) وتتمتع في نفس الوقت بالعيش الكريم دون أن تقسدها مجريات حركية المراحل المتقدمة للحضارة المترفة على الخصوص.

¹²⁰ مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص 341.

¹²¹ المصدر نفسه.

¹²² المصدر نفسه، ص 151.

ولذلك يجب ان لا ننظر إلى إعجاب ابن خلدون بالبنو وإيمانه العميق بالإسلام على أنه مجرد محض صنفه ولكن هذه النظرة، كما نرى، وثيقة الصلة بحالة اللبذوة الخيرة كما بيناها من قبل ومع ذلك فإن إيمان ابن خلدون العميق والراسخ بالتأثير الإيجابي للدين على للطبيعة البشرية لا يلغي ازدواجية الطبيعة البشرية وذلك بتحويلها إلى نفس خيرة دائما أي تقتصر على جانب واحد منها بل إنه يعمل على التنبيه إلى أهمية للتوازن من أجل المحافظة على أكبر قدر ممكن من الخيرية الفطرية الموجودة في الطبيعة البشرية¹²³، والتي شاهدها ابن خلدون في أوساط البدو.

3 - الطبيعة البشرية للعدوانية.

أشار ابن خلدون بشكل واضح إلى أن العدوان والظلم البشريين يكمنان في الجانب البهيمي من الطبيعة البشرية، "ومن أخلاق البشر فيهم للظلم والعدوان بعض على بعض"¹²⁴.

ويعتبر ابن خلدون، مثله في ذلك مثل بعض علماء النفس والسلوك الحيواني، ethologists المعاصرين، ممن درسوا السلوك الإنساني والحيواني¹²⁵، أن العدوان خاصية أساسية كامنة في الإنسان، ويمكن ملاحظة ملامحها بشكل واضح في جميع المخلوقات، بما فيها الإنسان "ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عضوا من ذلك كله

¹²³ هذه الحالة الإنسانية (طدما يتطلب الخير نوعا ما على الشر) هي نتيجة إيجابية للصراع الدائر في طبيعة الإنسان التكاثية والتي تؤهله في النهاية لأن يكون كلفنا معصرا لا مفعرا. وهذا أساسي في فهم المضارعات واستمرارية تقدمها، ولكن التناقض لدخل النفس الإنسانية يبقى مطلبها ضروريا للفرد وحركة التاريخ الإنساني.

¹²⁴ المقدمة، ص 101.

¹²⁵ من بين أولئك العلماء المعروفين ك. لورنز Konrad Lorenz، وسيمون غرويد.

الفكر واليد. فاليد مهيئة للصناعات بخدمة الفكر الصانع تحصل الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح¹²⁶.

ومن الجدير بالذكر أن الإنسان لا يظهر ما يسمى بالإستجابة العدوانية الإستغفارية لحب البقاء إزاء الآخرين فحسب. فملاحظات ابن خلدون وتجاربه سمحت له أن يورد أنواعا أخرى معقدة قد يتشكل بها العدوان البشري. فلقد لاحظ أن البشر يرتكبون الظلم ليس بسبب وجود خطر يهدد بقاؤهم، بل بدا هذا العدوان وكأنه نتيجة لوجود قابلية لدى البشر للقيام بالظلم على الآخرين بالمعنى الهوبزي Hobbes للكلمة. فلقد ذكر ابن خلدون في هذا الصدد "فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه امتدّت يده إلى الأخذ به إلا أن يصده وإنزع"¹²⁷. وعندما ينظر إلى الطبيعة البشرية على هذا النحو، فإن مكوناتها الحيوانية يصعب أن تقود إلى الإنسجام بين البشر وإلى التضامن الإجتماعي والتعاون والتطور. وعلى النقيض من ذلك يعتبر ابن خلدون تلك المكونات بالأساس مدمرة ومضرة بمسيرة التقدم الإنساني على الصعيدين الجماعي والفردى¹²⁸.

¹²⁶ المقدمة، ص 33. وعلى نقيض نورنر الذي رأى العدوان نزعة عامة في الطبيعة البشرية، نجد أن ابن خلدون يربطه بشكل خاص بالجانب الحيواني من طبيعة الإنسان. فتلك الطبيعة، بالنسبة إليه، تتكون من جانبين : إنساني وحيواني (بهيمي). أما نورنر فيراها لأحادية الاتجاه (بهيمية).

¹²⁷ المصدر السابق، ص 101.

¹²⁸ إن رأى ابن خلدون حول القوى العملة على تطور الإنسان لا يبدو ممايلا للرؤية المادية الحديثة التي تربط التطور بالإكتراكت المادية، وتتولق هذه الرؤية للخلونية مع "النظرة الجديدة" حول التقدم والتنمية في بعض الأوساط في عالم اليوم. فالتأكيد على أهمية للتنمية بمعناها لتشامل وليس الإقتصادي فقط، يتماشى مع موقف ابن خلدون الضمني حول التقدم والتطور الإنسانيين. وبحارة أخرى، فالمستياام صاحب المقدمة الشديّد من الكثراف والتكلم المادي الخالي من القيم الروحية الإنمائية يشير إلى مدى اهتمام ابن خلدون بالتكلم الإنساني الذي يحفظ على حيوية الطبيعة البشرية.

وعند النظر إلى الأشكال الثلاثة لهذه الطبيعة البشرية، يمكن للمرء أن يتبين أن هناك تأثيراً قرآنياً وإسلامياً واضحاً على فكر صاحب المقدمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية. فالنوعان الأول والثاني (حالة الفطرة) و (الطبيعة المزوجة) ينبعان من النظرة الإسلامية للطبيعة البشرية وخصوصاً كما بينهما القرآن الكريم. فهذان النوعان يصوران الطبيعة البشرية في حالتها الطبيعية البدائية أي أن تكون إما جيدة نوعاً ما، أو محابذة مزوجة في نزعتها لعمل الخير والشر، وفي كلتا الحالتين فإن الطبيعة البشرية هي جذلية (ديالكتيكية) بشكل بارز.

ومع ذلك، فإن النوع الثالث من الطبيعة البشرية أبيض ينثر الإشتمال، حيث ينحدر الإنسان في هذه الحالة عندما تسير عليه رغباته الحيوانية (المادية). فكل مادية مسرفة تحمل في طياتها بذور دمارها. وفساد الخيرية الأولية (الفطرية) للطبيعة البشرية يعتبر أهم ضحايا التحول الحضري إلى جانب تدمير أسس العصبية والدين¹²⁹. ففي الوسط الحضري المترفع يتحول الإنسان من كائن إنساني إلى كائن حيواني¹³⁰. ومع حصول هذا يصبح تدهور القيم الإسلامية والبدوية الفطرية واقعاً ملموساً.

¹²⁹ انظر فصل : "لي أن أهل البدو قرب إلى الخير من أهل الحضرة" المقدمة، ص 98.

¹³⁰ المقدمة، ص 294. وحسب معايير اليوم العلمية فإن هذا حكم أخلاقي من جانب ابن خلدون، ولكن قصار أهمية الأخلاق في أوساط طماء الإجتماع الغربيين الحديثين يمكن أن يرجع إلى عاملين : (1) الأخلاق الحديثة للطم التي تفصل العلم عن الأخلاق، (2) انتشار مفهوم النسبية Relativity وخلصه بين طماء الإجتماع والأنتروبولوجيا المعاصرين الذين جعلوا موضوع تزيق الأخلاق بين الخير والشر أمراً لا أخلاقياً نظراً : " La théorie de la morale " : immoral en Le contrôle social du crime, Maurice Cusson, Presses Universitaires de France, Paris 1983, P. 97.

وبعد ذهاب الدين والعصبية، لا يبقى للثقافة الحضرية المترفة شيء
كي تحفظ به الخير الفطري وازدواجية الطبيعة البشرية الأساسية، ولذلك
فإن سقوط الحضارة الإنسانية يصبح بعد ذلك أمراً محتوماً.
وطبقاً لهذا الإطار التحليلي يمكن تقييم مقدمة ابن خلدون على
أساسين :

1) تحتوي المقدمة على عرض واضح للقوى التاريخية الاجتماعية
التي هي إحدى الوسائل التي تشرح عملية نمو وسقوط المجتمعات
والحضارات.

2) هناك في المقدمة إشارات بعضها واضحة وأغلبها ضمنية، حول
الطبيعة النفسية التي تجعل من الطبيعة البشرية (في أشكالها الثلاثة) عاملاً
أساسياً مشاركاً أيضاً (من خلال سلوك الأفراد والجماعات) في نهوض
وسقوط المجتمعات والحضارات.

د - حركة الطبيعة البشرية.

تعتبر الفطرة هي الشكل المفضل¹³¹ من أشكال الطبيعة البشرية عند
ابن خلدون، وهي تتمثل في الطبيعة البشرية الخيرة والمتصفة بالفطرية
والبدواة ويمكن، بالنظر إلى هذه المفاهيم، أن نستنتج مما سلف أن طبيعة
الإنسان الخيرة التي يولد عليها الإنسان ستبقى أقرب إلى الفطرة إذا كانت
تركيبية الوسط الاجتماعي المحيط وشروط الحياة بدوية أو إسلامية.

¹³¹ رغم أن حالة الفطرة جلية في طبيعتها (خير/شر)، إلا أن الخير في الإنسان يمكن أن يكون
له تلكه فرصة أكبر من القوز على الشر. وهذا سبب كاف لابن خلدون لكي يتخلف مع الجانب
الخيرى للإنسان.

أما النوع الثاني من الطبيعة البشرية فهو جنلي بالأساس، إذ نزوع الإنسان الخير هو في صراع دائم مع ميوله الشريرة. ولذلك فالطبيعة البشرية غير مستقرة ولا تستطيع مقاومة تأثير الوسط المحيط بها. ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الذي يسلكه هذه الطبيعة سيتحدد بوساطة عوامل خارجية¹³². فهو يتراوح بين الطرفين اعتمادا على طبيعة البيئة المحيطة. وأخيرا فإن طبيعة الإنسان الخيرة ستحول إلى النوع الثالث إذا كان الوسط الاجتماعي محروما من كل الظروف الحياتية البدوية البسيطة أو من تعاليم الإسلام وقيمه وممارساته وما شابهها.

ثلاثا : أنواع الطبيعة البشرية الثلاثة عند ابن خلدون كالمات للبحث :

هل يمكن استخدام هذه للتصنيفات الفرعية للطبيعة البشرية في فهم ظروف قيام وسقوط الحضارات؟ هذا ما نحاول أن نجيب عنه في الصفحات المتبقية من هذا الفصل والتي ستعالج القوى الرئيسية التي تقف خلف قيام وسقوط الحضارة العربية الإسلامية.

فعند ربط هذه المفاهيم الثلاثة للطبيعة البشرية بمفهوم قيام وسقوط الحضارات يجد المرء، من جهة، أن صاحب المقدمة لا يربط قيام الحضارة العربية الإسلامية بوجود عصبية راسخة وإيمان عميق في أوساط العرب المسلمين الأوائل فحسب (كما يرى أغلب دارسي ابن خلدون) بل يربطها كذلك بطبيعتهم البشرية المتمسكة بالخيرية والقطرة (النوعان الأول والثاني).

¹³² فإن خلدون يرى أن الإنسان هو مثل المعادن والأشياء التي اعتد عليها وهو ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها ظاهرة متغيرة (النوعان 1 + 2) حسب العوامل الخارجية.

ومن جهة أخرى، فقد ترسخ لدى ابن خلدون إقتناع عميق بأن سقوط الحضارة العربية الإسلامية (وفي هذا الصدد كل الحضارات) يعزى إلى الإفراط في الحياة المادية التي تؤدي إلى تفكك العصبية، وضعف الدين، وتؤدي إلى تردي إنسانية الطبيعة البشرية فتصبح في نهاية الأمر بهيمية وبالنظر إلى عوامل قيام وسقوط الحضارات هذه¹³³، يمكن للمرء أن يميز بين نمطين من هذه العوامل (كما هو موضح في الجدول التالي في الأسفل) :

1 - ففي حالة قيام الحضارة العربية الإسلامية يظهر متغير الطبيعة البشرية الخيرة (النوعان الأول والثاني) في المركز الأول نظرا لأن الشخصية الإنسانية (حسب مصطلح ابن خلدون القرآني) تولد بهذه الخيرية، ويتلواها بعد ذلك تطور العصبية والدين.

2 - وبالنظر إلى أسباب سقوط الحضارة العربية الإسلامية، فإن فساد الطبيعة البشرية (النوع الثالث) يبدو وكأنه آخر الضحايا التي تسقط قبل سقوط الحضارة للمدنية، وذلك بعد تفكك العصبية وضعف الدين.

¹³³ بينما يوضح ابن خلدون بشكل حاسم التقوى المؤدية إلى قيام وسقوط الحضارات (كما نرى في الجدول التالي) فإن النهاية الحتمية للحضارة المادية تؤيدها وجهة النظر الإسلامية التي تقول أنه ليس هناك شيء أبدي في هذا الكون ﴿كل من عطاها فان﴾ سورة الرحمن آية 26.

الجدول الثاني

القوى للمساهمة في عملية قيام الحضارة العربية الإسلامية، وقد صنفت حسب توقيتها في دورة الحياة	القوى للمساهمة في عملية قيام الحضارة العربية الإسلامية، وقد صنفت حسب توقيتها في دورة الحياة:
مع وجود الحياة البدوية البسيطة كانت توجد:	الإفراط في الترف أدى إلى:
1 - طبيعة بشرية خيرة وفطرية (النوعان الأول والثاني) في البدو العرب المسلمين.	1 - ضعف وتفكك العصبية بين الحضار من العرب المسلمين.
2 - عصبية قوية بين البدو العرب المسلمين.	2 - ضعف الدين الإسلامي بين الحضار.
3 - التزام قوى بالإسلام من قبل البدو الأوائل من العرب المسلمين.	3 - انتشار النوع الثالث من الطبيعة البشرية بين معظم لثقافات الاجتماعية في ثقافة الحضار العرب والمسلمين.

رابعاً : الإسلام والعصبية والبداءة وقيام الحضارة وتطورها.

أ - البداءة وحركيتها :

يظهر لصاحب المقدمة أن قيام الحضارة العربية الإسلامية متوقف على الشروط الثلاثة السابقة (انظر الجدول الثاني)، والتي تتوفر في الرواد الأوائل (البدو) للدولة الجديدة. فابن خلدون يصف البدو بأنهم لأس لا تتعدى أمورهم الدنيوية تلبية حاجاتهم الأساسية. فطبيعتهم منيعة من العادات المشوهة (أي أنهم أقرب لحالة الفطرة). فهم يتقبلون بسرعة الحقائق الدينية، والإرشاد والحق. وللتعاون فيما بينهم يتسم بالقوة بسبب سيادة روح العصبية وروح الجماعة. فالبداءة تشبه عند ابن خلدون ما تعنيه البدائية عند معظم باحثي العلوم الاجتماعية في العصور الحديثة. وبإجراء عملية قياس منطقي، فإن الطبيعة البشرية للبدوية / البدائية هي الأقرب إلى طبيعة الإنسان الخيرة (النوعان الأول والثاني). وكما بين القرآن، فإن النوع

الطبري للطبيعة البشرية مطابق لمفهوم روسو : "يولد الإنسان خيراً". ومع ذلك فإن هذا التصور للطبيعة البشرية الخيرة لا يبدو مؤهلاً، على المدى الطويل، للإحتفاظ بكيانه الداخلي ضد التأثيرات الخارجية. فقد وجد ابن خلدون أن البدو يطمحون دائماً إلى نمط الحياة الحضري، وليس العكس. وتؤكد ذلك حركات نزوح سكان الريف في العالم المعاصر من المناطق الريفية إلى المراكز الحضرية رغم لخطار السكن في المدن الحضرية. فهذا الإغراء شبه الكامن في البدو والذي يدفعهم نحو المناطق الحضرية هو النفوذ الحتمي لالة الفطرة. وبعبارة أخرى، ليس من السهولة بمكان الحفاظ على حالة البدوة / البدائية الخيرة للطبيعة البشرية، إنها تبقى معتمدة على رحمة العوامل الخارجية.

ب - الإسلام وخيرة الطبيعة البشرية :

يبدو أن الإسلام، كنظام اجتماعي ثقافي جديد، يتماشى مع كثير من الخصائص الرئيسية للمجتمع البدوي. فأولاً : أكد القرآن الكريم أن الإسلام دين للفطرة¹³⁴، وبذلك فإنه يتوافق مع البدوة كما أشرنا إليها من قبل. ثانياً : يتضح من خلال القرآن الكريم والحديث الشريف أن المادية الجشعة يجب أن لا تعرف لها طريقاً إلى قلب المسلم ولا أن تسيطر على كيانه. ولكن ليس على المسلم جناح في أن يستمتع بها بشكل معتدل. ففي هذا السياق تظهر الأخلاق الإسلامية على أنها تسمح بتوزيع أكبر للممتلكات والحاجات المادية أكثر مما يوفره نمط الحياة البدوي الذي يكتفي بالضروري، كما قال ابن خلدون. ومع هذا الفارق الضئيل يبقى الإسلام، بشكل مؤكد، نمطاً

¹³⁴ هذا منافع الرأي الذي يدعي أن ابن خلدون قد قصر الأثر السمي للرافدية والمادية الحضارية على الطبقة الحاكمة (الملوك وبنائهم)، وليس على جميع السكان، انظر أيضاً : شريط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق ص 285 - 286.

حياتيا مضادا للمادية المترفة. ثالثا : شجع الإسلام، بشكل كبير، على ترسيخ الصلات بين جميع المسلمين، وهو بذلك يعمل على تقوية عرى التضامن بين المسلمين. ولكن لم يعد أساس العصبية الإسلامية قائما على روابط الدم القبلية، بل أساسها الجديد هو النظام القيمي الإسلامي. ومع وجود هذا المفهوم الجديد للعصبية، وضعت أسس لإقامة عصبية بشكل واسع بين جميع المسلمين، سواء أكانوا من أصول عربية أم من أصول أخرى.

فالإسلام كنظام اجتماعي ثقافي نجح في الحفاظ على كثير من الخصائص الرئيسية للمجتمع البدوي. ورغم وجود بعض التعديلات، فإن التشابه بين النظامين يجعل من فرص الصراع والتصادم بينهما أقل احتمالا. ولذلك تبدو ملاحظة ابن خلدون بأن البدو هم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من نعيم الأخلاق أكثر ملائمة لهذا الفهم¹³⁵.

وفي هذا الصدد يعتبر الإسلام نظاما عالميا استطاع بواسطته المسلمون الأوائل من العرب المسلمين أن يرتحلوا بعيدا عن مجتمعهم البدوي المحدود، وأن يحافظوا في نفس الوقت على خيرية الطبيعة البشرية. ولذلك فإن نظرة الإسلام يمكن أن تفهم على أساس أن دور الإسلام الرئيسي في حياة عرب الجزيرة العربية يكمن في تمكينهم من الإرتقاء إلى مرتبة قادة العالم. فيدون روح الإسلام، يرى صاحب المقدمة أن البدو العرب لم يكن ليتمكنوا من اكتساب الملك ناهيك عن السيطرة على العالم. وبذلك يمثل الإسلام حدثا ثوريا (لتضمنه القوى الثلاثة العاملة على نهوض الحضارات) حول كيان الجزيرة العربية، في نقل من قرن إلى قوة عالمية. وبعد أكثر من أربعة عشر قرنا نجد أن هذه الحقيقة العربية الإسلامية لا يُعترف بها

¹³⁵ المقدمة، مصدر سابق، ص 119.

في الشرق الأوسط فصب، بل يصب لها حساب على نطاق عالمي واسع. إذن فنظرة الإسلام للطبيعة البشرية الخيرة (البديوية)، وموقع الإسلام كحام (قوي) لها، كما ذكرنا من قبل، ينبغي أن يقدم تفسيراً للعداء الواضح الذي يكتفه صاحب المقدمة نحو السكان الحضار المترفين، فالثقافة الحضرية تمثل، بشكل بديهي، ابتعاداً شاسعاً عن الحالة البدوية الطبيعية والبسيطة (النوع 1 + 2) للوجود الإنساني. إن المجتمع الحضري المدني هو نقض حاد للنظام الاجتماعي البدوي. فالثقافة الحضرية تحتوي على أكثر مما يحتاجه المجتمع البدوي من الحاجيات الأساسية لبقائه، كما أن الرفاهية هي من أهم الخصائص المتميزة للحضارة المدنية. فانشغال المجتمع بالمادية يعد وكأنه خاصية مسيطرة على ذلك للمجتمع، ولذلك فإن ابن خلدون يرى أن المادية المسيطرة على المجتمع هي أشد العوامل المفسدة للخيرية الكامنة في الطبيعة البشرية، ولذلك فإنه يقدم تفسيراً مادياً لنوعية الطبيعة البشرية حينما تتطور الحضارات وتتقدم.

خامساً : السقوط الحضاري وعلاقته بالعصبية وضعف الوازع الديني والطبيعة البشرية.

أ) المشاكل الاقتصادية لمرحلة الحضارة :

يتأثر الأفراد والجماعات في الثقافات الحضرية بما في ذلك الحضارات المادية الحديثة بعامل الوضع الاقتصادي بشكل كبير، ولذلك يرى ابن خلدون أن المواطنين الحضري يتجهون نحو البحث عن مزيد من الرفاهية والرخاء، وتؤكد هذه النزعة من خلال تحليلنا للمجتمعات الحضارية المتقدمة في العصر الحديث.

فالنسق الجماعي للثقافة الحضرية يمارس ضغوطاً مالية على كل من الحاكم والمحكوم في الثقافات الحضرية. فالرغبة الجامحة نحو اقتناء الثروات تصبح شعوراً لا يقاوم في التركيبة الكلية للحضارة المترفة. ويقم

صاحب المقدمة وصفا مناسباً لما يجري في اقتصاديات مثل هذا النوع من الحضارات فيقول (وقد كنا قدما أن مصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته من تزويد المكوس غلاء لأن كمال الحضارة إنما تكون في نهاية الدولة في استحقاقها، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم. والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعمهم وبضائعهم، جميع ما ينفقونه، حتى في مؤونة أنفسهم فيكون المكس لذلك دخلاً في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر ويقل المستامون للبضائع، فتكسد الأسواق وتفسد حال المدينة وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف وهذه مفسدتها في المدينة على الصوم في الأسواق والعمران).¹³⁶

ب) المشاكل الاجتماعية والأخلاقية لمرحلة الحضارة :

يذكر ابن خلدون أن رموخ نزعة الرفاهية لدى السكان الحضري تؤدي إلى إلحاق ضرر هائل بالنظام الاقتصادي والثقافي. فالمعايير الجماعية الضابطة للنظام الاجتماعي والثقافي تصبح معرضة للاحلال حتمي بفصح المجال لصالح فردية (Individualism) متعنتة وعدوانية. وبذلك تصبح فرصة حدوث حالة اللامعيارية Anomie في النسيج الاجتماعي للمجتمع

¹³⁶ المقدمة ص 293، يتميز وصف ابن خلدون لهذه العوامل المترابطة في الحضارات المدنية بأنه وصف دقيق ورئع للمجتمعات الحضرية الحديثة. لذا فإن مفوط الحضارات / المجتمعات لا يحدث بسبب الثورات أو الهجمات الداخلية أو الخارجية فقط ولكن أيضا بسبب هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية الداخلية.

لكثر احتمالا من حضور عصبية قوية فيه. فمن ناحية، يرغب الفرد الحضري في المزيد من الرفاهية، بينما يقل هذا الفرد، من ناحية أخرى، في إشباع حاجاته المتزايدة. وبصياغة هذه المفاهيم بمصطلحات علم الاجتماع الحديث، فإن الشخص الحضري في وقت ابن خلدون يخضع لضغط شديد من قبل مجموعة من التوقعات المتزايدة (Rising Expectations).

ولهذه اللامعيارية تأثير مباشر على المعدل الإحصائي للانحراف والجريمة، كما بين دوركايم في القرن العشرين ومثلما نجد في الحضارة الحديثة. فإن الانتشار المتزايد للجرائم والانحراف كان ينظر إليه من قبل ابن خلدون على أنه أحد أعراض التلذذ في النظام الثقافي الاجتماعي. ويربط علماء الاجتماع المحنثون هذه المشكلة عادة بظاهرة الانحطاط الاجتماعي والذي وضحت نتائجه الاجتماعية والنفسية من قبل ابن خلدون "وأما فساد أهلها (المدينة) ولحدا ولحدا، على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات للعوائد والثقل بالآلوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والمفسدة والتحيز على تحصيل المعاش من جهة ومن غير جهة (أي بالتميز الحديث legitimate and illegitimate means). وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فنجدهم جريئين على الكذب والمقامرة والفسق والخلاعة والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في اللياقات، ثم تجدهم - لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف - أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواحيه وإطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم والأرحام، الذين تقتضي البدولة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخدعة يدفعون بذلك ما عصاه ينالهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر

بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عصاه بنالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك اللبائح حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم.¹³⁷

وهذه المشاكل المذكورة هنا والمتعلقة بالحضارة المدنية ليست على أي حال هي المشاكل الوحيدة التي تهدد للتركيبية الاجتماعية للمجتمع. فالإباحية الجنسية المتزايدة في الحضارة المدنية هي إحدى أشد الأخطار للمهددة لتضامن المجتمع (العصبية). وقد عبر ابن خلدون عن العلاقة بين الرفاهية والمتعة والممارسات الجنسية بقوله: "ومن مفسد الحضارة أيضا الإهمالك في الشهوات والإسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفتن في شهوات البطن من المأكّل والملاذ والمشارب وطبيها، ويتبع ذلك التفتن في شهوات الفرج بأنواع المناحك من الزنا واللواط فيفضي ذلك إلى فساد النوع: إما بسبب اختلاط الأسباب كما في الزنا فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغير رشدة، لأن المياه مختلطة في الأرحام، فتفقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام عليهم فيهلكون ويؤدي ذلك إلى انقطاع النوع، أو يكون فساد النوع إذ هو يؤدي إلى أن لا يوجد للنوع".¹³⁸

ج) الخطوات المؤدية إلى فساد الطبيعة البشرية :

من خلال سياق الثقافة للحضارية، الذي تمت الإشارة إليه هنا، يشرح صاحب المقدمة كيف نقاد الطبيعة البشرية نحو الإنهيار والفساد، وهو يحدد أربعة تغييرات تطرأ على النفس البشرية فتسير بها أخيراً إلى فقدان إستراتيجيتها، أي عندما تتحول إلى طبيعة بهيمية، (النوع الثالث) :

¹³⁷ المقدمة، ص 293 - 299، ويقدم لنا هذا النص الكثير من أجل بناء نظرية خلدونية لنظائري الجريمة والإحتراف، وهو مجال لا يزال مجهولاً في الفكر الخلدوني.
¹³⁸ المقدمة، ص 294.

1- قوة الإنسان.

يعد هذا المفهوم ضروريا للكيان الإنساني، فقد ذكر ابن خلدون ما يلي : "لأن الإنسان إنما هو الإنسان باقتداره على جلب منافع ودفعه مضاره واستقامة خلقه للمعنى في ذلك. وإذا فقد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وسار مسخا على الحقيقة"¹³⁹.

2 - شخصية الإنسان الحضري :

يكشف ابن خلدون، من خلال ملاحظته للسكان الحضري، عن وجود تحولات سلبية في الشخصية الحضرية. وهذه التغيرات الخاصة تؤدي بالفرد الحضري إلى أن يصبح ذا شخصية متناقضة في مقابل الشخصية الإنسانية البدوية / الطيبة والطبيعية. فالتعارض بين هذين النوعين من خصائص (النوع 1 + 2 في مقابل النوع 3) يعرض بشكل مفصل في ثنايا المقدمة، وفيما يلي أحد الأوصاف لشخصية الإنسان الحضري :

"والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزا لما حصل له من الدعة أو ترعفا لما حصل له من المربى في النعيم والترف. وكلا الأمرين نميم"¹⁴⁰.

وزيادة على ذلك يستمر ابن خلدون في توضيح التعارض بين الخصائص الحضرية (غير الطبيعية، وغير الفطرية)، والخصائص البدوية (الفطرية والطبيعية) وذلك باستخدام جند الدولة كمثال على رأيه "وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون من جند السلطان إلى البداوة والخشونة أبلغ

¹³⁹ للمقدمة، ص 295.

¹⁴⁰ للمقدمة، ص 295.

من الذين يتريون على الحضارة وخلقها. وهذا موجود في كل دولة. فقد تبين أن الحضارة هي من الوقوف لعمر العالم من العمران والدول¹⁴¹.

3 - فساد الدين.

إن انغماس الناس في الحياة للحضارية، كما أشرنا من قبل، يضعف على الأقل نظام الضبط الجماعي للمجتمع. ففي زمن ابن خلدون كان النسيج الثقافي الاجتماعي يضبط بشكل أساسي بوساطة مبادئ الثقافة الإسلامية. ولكن مع انتشار التحضر، فإن كثيرا من القيم والأعراف الإسلامية أصبحت معرضة للإهمال الكلي أو الجزئي من قبل غالبية كبيرة من السكان الحضريين. وهكذا، وبهذه الطريقة ابتدأت مساحة اللائكية / العلمانية تنتشر. ويعلق صاحب المقدمة على الآثار السيئة التي تصيب الفرد من جراء فساد الدين وانتشار الرفاذية في المجتمعات على النحو التالي: ثم هو فساد أيضا في دينه غالبا بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوئت به النفس من ملكات كما قرأناه¹⁴².

4- تحول الإنسان إلى بهيمة.

يرى ابن خلدون أن النتائج التراكمية السيئة للحضارة تصل أقصى حد من التأثير السلبي لها عندما تتحول إنسانية الفرد النسيبة والفريدة إلى بهيمة صرفة. وهذا للتحول الإنساني القبيح (النوع الثالث) يوصف من قبل ابن خلدون على النحو الذي أشرنا إليه من قبل في قوله "وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد أفسدت إنسانيته ومارس مسخا على الحقيقة".

¹⁴¹ للمقدمة، ص 295.

¹⁴² للمقدمة، ص 295، ويلعب الدين (الإسلام) دورا ذا بدين: (1) يساعد على تقوية التضامن.

(2) يسمح للطبيعة البشرية بأن تكون في حالة جيدة.

ويبدو أن حالة بهيمية الإنسان تعني أنني مستوى يمكن أن تصل إليه الطبيعة البشرية (النوع الثالث). ففي هذه الحالة لا تقف الطبيعة البشرية حالتها الفطرية فحسب، بل تقف حتى لزواجيتها. وعندما تسيطر حالة البهيمية هذه على الإتجاه الكلي لسلوك الإنسان، ففي هذا علامة واضحة على أن التضامن الإجتماعي (العصبية، والنظام القيمي الديني) قد وصلا إلى نقطة قصوى من ناحية للضعف والإحتلال. وهذا، كما يذكر ابن خلدون، كان دائما نسفا كونيا في جميع الحضارات والمجتمعات الإنسانية المادية والمهابة للمقوط. ويتطابق هذا مع المنظور الإسلامي حول كيفية قيام وسقوط الحضارات. هذا وقد ميز الإسلام الإنسان عن باقي المخلوقات من خلال منحه أبعادا روحية، وفكرية وعقلانية.¹⁴³ ولذلك يشجب الإسلام الإهتمام المادي المتزايد للإنسان لأنه يقضي على تلك الأبعاد والسمات المميزة للإنسان، ويؤدي بالتالي إلى حدوث خلل في الحالة الإنسانية. وهنا يصبح دور الدين هاما وحيويا. فعندما لا تسير الأخلاق الدينية السلوك الإنساني، تصبح البهيمية، والفساد، واللاإنسانية للكيان البشري نتيجة شبيهة حتمية. ولذلك فإن النتائج المشوهة لعملية الثقافة الحضارية للمادية لا تقتصر على المستوى البنائي (الإجتماعي) الكلي (الماكروسكوبي) للمجتمعات والحضارات، بل إنها تهدد كذلك المستوى الجزئي الميكروسكوبي (أي شخصية الفرد) وذلك بانطلاق عملية التباعد عن الفطرة الخيرة (أي على النطاق الإجتماعي للنفس) حتى تصل إلى النوع الثالث من الطبيعة البشرية، فإنها تبعد بنية الشخصية الجماعية عن سمات البشرية الخيرة والطبيعية.

¹⁴³ يبدو أن ابن خلدون كان مؤمنا بأنه يمكن عرس هذه الأبعاد بشكل مفيد من أجل خير الإنسان عندما لا تتحكم فيه المادية، للنظر الباب السادس من المقدمة، والذي يبدأ في ص 341.

وعندما يتحقق ذلك فإنه لا يبقى هناك أمل في أن تتجنب الحضارة ذات الصفة الثقافية الحضارية المترفة للضعف والإنحلال والسقوط النهائي لصرحها.

سلامنا : الطبيعة البشرية بين الفكر الغربي والفكر الخلدوني.

إن مسألة ماهية الطبيعة البشرية قديمة قدم البشرية ذاتها، وقد تعرض العديد من مفكري جميع الحضارات لهذه القضية دون الوصول إلى نجاح حاسم. ولذا أخذ الحضارة الغربية كمثال، حيث يمكن أن نذكر بعض أبرز من تعرض لهذه المسألة وهم : أفلاطون وأرسطو (في العصور القديمة)، القديس أوغسطين والقديس توماس (في القرون الوسطى)، ميكافيللي وهوبز ولوك وروسو وفرويد وهيجل وماركس وفيرر ودوركايم وبارسونس وسارتر وليفي سترلاوس (في الفترة المعاصرة).

فمن ناحية، عرّف بعض هؤلاء (معظمهم من عصر التنوير) طبيعة الإنسان من خلال مقدراته الفطرية فقط¹⁴⁴. ومن ناحية أخرى، فقد أكد بعض علماء الاجتماع المعاصرين على أن الملوك الخارجي هو انعكاس لتلك الطبيعة البشرية للإنسان¹⁴⁵.

أما ابن خلدون، فهو كما رأينا، قد جمع بالفعل بين الإثنين، فقد آمن بأن الإنسان يرث عند ولادته أساسا خيرا من الطبيعة البشرية (النوع 1 + 2)، ولكنه، على أي حال، ليس أساسا ثابتا بل هو طبيعة تتغير بتغير العوامل الخارجية، فالنوع الثالث من الطبيعة البشرية يأتي في الأساس نتيجة لهذه

Pennock, J. R and Chapaman, J.W, Human Nature and Politics, New York, New York University Press, 1977 ¹⁴⁴

¹⁴⁵ المصدر السابق، ص 297.

العملية. ولذلك فإن جوهر الطبيعة البشرية هو المرونة والتغير، فالنوع
الخلدوني الثاني من الطبيعة البشرية مزدوج الطبيعة :

1 - إن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس
والحركة والغذاء ولكن وغير ذلك¹⁴⁶.

2 - إنما يتميز (الإنسان) عنها بالفكر الذي يهتدي به¹⁴⁷.

وهذه الثلاثية في طبيعة الإنسان هي أصل الصعوبات والأمور المثيرة
للجدل والتي تعمق الوصول إلى رؤية إجماعية للطبيعة البشرية من قبل
المفكرين المهتمين بهذا الأمر، كما أن هذا الإنقباض لا يلحصر في الفكر
العلمي للعصور القديمة، ولكنه يسود كذلك في العصور الحالية. وبشكل
عام، فإن الدراسات العظمية للغربية الحديثة للإنسان والحيوان لا تصل إلى
اتفاق أو وضع تصوية لمسألة الطبيعة البشرية. فمن ناحية، فقد سيطر
البعض الضوء على بعض وجوه التشابه المعينة التي توجد بين الإنسان
والحيوان. بينما ركز البعض، من ناحية أخرى، على الاختلافات الدقيقة
ولكن الحاسمة التي تميز عالم الإنسان والحيوان، ولكن كان هنالك العديد من
المناصرين المتحمسين لفكرة القول بوجود صيغة مشتركة بين الإنسان
والحيوان: "نظروا في حياتنا، وفي جميع النشاطات التي نشترك فيها مع
السكان الآخرين لهذا الكوكب فالحيوانات والطيور والزواحف والأسماك
والحشرات تتصارع من أجل الملطمة، كما نفعل نحن. وهم ينظمون أنفسهم
في مجموعات اجتماعية، فالعديد يبني والبعض يتحكم ببيئة من خلال
اختراعات صخرية، وهم يلعبون والبعض يمتلك قوة لا يمكن أن نمتلكها
أو حتى نفهمها. ومع أنهم أصحاب دهاء ومهارة، إلا أنهم، على المستوى

¹⁴⁶ المقدمة، ص 341.

¹⁴⁷ المقدمة، ص 341.

الجماعي، لا يتعلمون شيئا جديدا إلا نادرا. وأما على المستوى الفردي فلا يكادون يتعلمون شيئا. فمهاراتهم دقيقة جدا، إلا أنها محدودة وتتألف لغاتهم من بعض الإشارات والأصوات، وذاكرتهم نشطة ولكن محدودة، وفضولهم سطحي ومؤقت، ولا يكاد يصل إلى مبادئ تلك الخبرة التي تملأ عقل للعالم الإنساني، أو الشاعر، أو المؤرخ، أو الفيلسوف. كما أنهم لا يستطيعون أن يتقنوا التعلم والمعرفة على أنهما نشاطان غير محدودين تمارسهما قوة الإرادة ... فنحن النوع البشري *Homo sapiens* ... الإنسان المفكر¹⁴⁸.

ويجب أن نفهم مقاومة الفكر الغربي الحديث لقبول الطبيعة البشرية الثنائية للإنسان (الإنسانية والحيوانية) من خلال خلفية العلاقة بين الإنسان والحيوان في الحضارة الغربية. فبالعودة إلى زمن أرسطو نجد أنه يساري بينهما تماما : (من المستحيل أن يجد المرء خطوطا فاصلة بين الإثنين)¹⁴⁹. وفي المصور الحديثة أكد داروين على أن طبيعة الإنسان تتغير بالفريزة لا بالوعي الملم من الله. أما لورنز Lorenz فيبقى أقرب لنا، حيث دعى إلى أن نقبل بتواضع مكانتنا في الطبيعة مع باقي الحيوانات¹⁵⁰، وهذه الفرضيات الغربية تتسم بأنها أحادية الجانب والتي تنظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها أشد حيوانية (مادية)، تساعد على فهم كيف أن ماركس، على سبيل المثال، لم يتوسع في مفهومه الخاص بالصراعات والتناقضات (والذي اعتبرها القوى للرئيسية في حركة المجتمعات) ليشمل المستوى الجزئي (الميكروميكوبي) من المجتمع : أي للفرد. ومن المعروف أن

Thorpe, W, H. Animal Nature, London, Methuen, 1974.
1948,

148

149 المصدر السابق.

150 يذكر Highet تفسير مونتيني Montaigne لوجهة النظر الغربية (أي اعتبار الإنسان بهيمة) : "من الأخط أن نترك زمام قيادة الأمور إلى الطبيعة، بدلا من تركها لنا".

ماركس لم يعر كثيرا من الإنتباه إلى دور الجانب غير المادي (خاصة الروحي) من الإنسان في عملية صنع التاريخ.

وبنفس القدر فإن الصراعات وعدوان الإنسان لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى مؤلف (رأس المال) نتاج عملية صراع داخلي (أي من خلال النزعة للتثائية للطبيعة البشرية). ويوجد مثل هذه الرؤية للطبيعة البشرية، ينتهي الأمر بالإنسان إلى أن يكون ريشة في مهب الرياح تدفعها كما ت شاء.

فهل كان دور الإنسان (أي الفرد) في صنع التاريخ على هذا الشكل؟! لا شك أن ماركس، المؤرخ وعالم الإجتماع، صاحب معرفة أفضل من ذلك! وهكذا يجب أن يتضح لنا الآن كيف أن النوعين الخلاويين الأول والثاني من الطبيعة البشرية يعتبران مقابلين للنظرة الغربية لطبيعة الإنسان، والتي أسلفنا الإشارة إليها من قبل. فأولا : الإنسان ثنائي بطبيعته (أي أن الجانب الإنساني يوجد جنبا إلى جنب مع الجانب الحيواني في كيان الإنسان).

ثانيا : يبقى إنسان صاحب المقدمة بشرا ذا طبيعة خيرة عندما لا تتغلب المادية المفرطة (والتي يساويها ابن خلدون بالبهيمية) على سماته الإنسانية المميزة (وخاصة للنزعات الفكرية والدينية).

وبذلك، فإن الطبيعة البشرية هي ظاهرة تتعرض دوما للصراعات والتوترات¹⁵¹، كما أن الإنسان الفاعل هو المصدر الأساسي لهذه الجدليات، فعندما تختل هذه الطبيعة البشرية الثنائية والمتوازنة (بأن يطفئ جانب

¹⁵¹ E. Morin : Le Paradigme Perdu : La Nature Humaine, (Editions du Seuil, 1973).
انظر أيضا للكتاب الهام : مكونات الطبيعة البشرية عبر التاريخ وموقف الإسلام.
من الإنسان/ مسارع حسن الراوي، منشورات المجتمع العلمي، بغداد، 1998.

على الآخر)، فإن الحضارات والمجتمعات الإنسانية لا تستطيع، كما يرى ابن خلدون، أن تهض أو أن تؤخر انهيارها وتفككها وسقوطها.

ويؤدي النظر إلى طبيعة الإنسان على أنها ثنائية إلى النتائج التالية :

1 - لا يمكن حصر ظاهرة الجنبية (الديناميكية) في كيان المجتمعات فقط، كما ادعى ماركس، وذلك من خلال صراع الطبقات. ولكنها سوف تشمل أيضا طبيعة الإنسان ذاتها. فإذا كان التناقض داخل عناصر الطبيعة البشرية وفي ما بينها هو الخاصية المشتركة في هذا الكون، فإنه من غير المقبول أن نستثني طبيعة الإنسان من ذلك.

2 - من خلال تفاعله الجنبلي مع العالم الخارجي (المستوى الكلي / الماكروسكوبي) أثبت الإنسان خلال تاريخه الطويل أنه قادر ليس على مقاومة تحدي القوى الخارجية فحسب، بل هو قادر كذلك على تغييرها. فإرادته وإصراره على مواجهة التحدي ينبعان من الطبيعة البشرية الثنائية للإنسان أي من المستوى المايكروسكوبي.

3 - عندما تتجاذب الإنسان قوى خارجية إلى جانب قواه الداخلية فإن سلوكه مؤهل أن يوصف بأنه سلوك معقد.

4 - عندما يكون لسلوك الإنسان مستويان من التأثير الجنبلي (المستوى الكلي والجزئي) فإنه يصبح من الصعوبة بمكان فهم ذلك السلوك، ناهيك عن التنبؤ به بدقة في غالب الأحيان.

الفصل الرابع

ملامح التمييز والموضوعية في الفكر الاجتماعي
الإنساني الغربي والعربي الحضوي

أولاً : هدف ومقولة الفصل.

يمثل هذا الفصل محاولة لإلقاء الضوء بالتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في القديم والحديث، والتي يطلق عليها في المصادر العلمية المعاصرة إسم العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهي تشمل، من بين ما تشمل، علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والسياسة والاقتصاد.

وللتقييم بذلك، اخترنا، من جهة، فكر ابن خلدون العسراتي، من الحضارة العربية الإسلامية، ومن جهة ثانية، اخترنا من الحضارة الغربية المعاصرة، فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. فأردنا بذلك أن نقابل بين فكرين ينتميان إلى فترتين تاريخيتين متباعدتين، وإلى فضاءات جغرافية متباعدة، وإلى قيم ثقافية وحضارية مختلفة، لنرى كيف تأثر رواد الفكر الاجتماعي الإنساني لهاتين الحضارتين بالمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية السائدة في عهودهم في مجتمعاتهم. فيبدو أن ما يميز هذين الفكرين بطريقة واضحة وحاسمة هو أن علماء ومفكري الحضارة العربية الإسلامية، على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، قد عملوا بمبدأ التعايش والتعاون بين المعرفة النقلية والمعرفية العقلية. إن فكر صاحب المقدمة ليس استثناء لذلك.

أما الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي فقد أخذ يتحرر تدريجياً من تأثر المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية) منذ عصر النهضة، وأصبح اعتماده كلياً على المعرفة العقلية التي تأثرت بروحها عامة ملامح الحياة في المجتمعات الغربية للمعاصرة. وبعبارة أخرى، فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير بمعطياته الإسلامية التي كانت تمس تقريباً، بشموليتها، كل جوانب الأنشطة والتنظيمات في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، لم يكن

يستطيع، كما فعلت المجتمعات الغربية المسيحية بعد عصر التنوير، أن يسمح لعلمائه ومفكره، حتى عصر ابن خلدون، أن يتخلوا عن التأثير، قليلا أو كثيرا، بالمعرفة النقليّة التي جاء بها الدين الإسلامي ممثلة، خصوصا، في القرآن والسنة.

وفي المقابل، فإن مفكري وعلماء المجتمعات الغربية المعاصرة وجدوا واقعا اجتماعيا وثقافيا جديدا يعارض نظريا وتطبيقيا مبدأ الإبتعاد عن التأثير بالقيم الثقافية الدينية والتنظيمات الاجتماعية التي سادت في عهد تحالف الكنيسة والملوكية قبل عصر النهضة. ففي كلتي الحالتين يمكن القول بأن طبيعة المعرفة العلمية التي توصل إليها الفكر الاجتماعي الإنساني هي حصيلة حتمية اجتماعية. ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن عالم علوم الإنسان والمجتمع ما هو إلا ريشة في مهب ريح الحتمية الاجتماعية. فالعالم الاجتماعي ذو دور نشط داخل ميدان علمه. فهو قادر على المساهمة في تطويره وتعديله والقيام بالابتكار والتجديد فيه. إن إنشاء ابن خلدون لعلم العمران مثال على ذلك.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. لقد تعددت دلالتها التخصصات وفروعها وكثرت مناهج البحث وتزايد عدد المفاهيم والنظريات ... لكن كل ذلك، كما هو الشأن في علم العمران عند ابن خلدون بالنسبة إلى اتفاقه مع الإطار الثقافي والاجتماعي للحضارة للعربية الإسلامية، ظل يتماشى مع الواقع الاجتماعي والثقافي الجديد للحضارة الغربية المعاصرة.

إن تأثير عوامل الحتمية الاجتماعية في طبيعة العلم والمعرفة في علوم الإنسان والمجتمع يمس أيضا قضية التحيز الحساسة في هذه العلوم. فالتحيز، الذي سوف نفرّد له مكانا خاصا في هذا الفصل، ذو طبيعة مزدوجة. فعالم الاجتماع أو عالم السياسة، مثلا، لا يتحيز تحت تأثير النوازع الشخصية فقط - كما هو شائع بين نقاد تحيز هذه العلوم - بل يتأثر

تحيزه أيضا - كما سوف نرى - بالمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي بنشأ ويتطور فيها الفكر الاجتماعي الإنساني. إن المعرفة الإنسانية العالمية هي المتضررة في النهاية من "فيروس" التحيز سواء أكانت جذور هذا الأخير شخصية أم اجتماعية.

ثانيا : حول للمعرفة الإنسانية.

يمكن القول إن المعرفة الإنسانية هي حصلة حوار جدلي بين الكون الرحب، من جهة، والإنسان، من جهة أخرى. فتأمل للكائن الإنساني عبر العصور في الكون الناصح للمتمادي، وفي عالم الأرض المحدود الأفاق وفي المجتمعات البشرية وفي نفسه ذاتها أدى به إلى كسب وتجميع زاد معرفي هو دائما في ازدياد. فالمعرفة الإنسانية تشمل بهذا الاعتبار معرفة عن الظواهر الحسية التي تدرك بالحواس الخمس، ومعرفة عن الظواهر التي لا تخضع بالضرورة لمنطق هذه الحواس. ويتوقف، في نظر العلم الحديث، تكوين ونمو المعرفة الإنسانية على ثلاث عمليات رئيسية : (1) إن نقطة الإنطلاق في نشأة المعرفة الإنسانية تتمثل في مرحلة إدراك الظواهر. فإدراكنا لوجود الشمس والأشجار والحيوانات والمجموعات البشرية ... هي عمليات أساسية لا يمكن بدونها بدء تأسيس صرح المعرفة الإنسانية، (2) أما المرحلة الثانية التي يحتاجها نمو المعرفة وتطورها فهي المرحلة التي يصبح فيها الإنسان قادرا على التعرف على أسباب (causes) للظواهر أو علاقات الارتباط (correlation) بينها، (3) والمرحلة الثالثة هي مرحلة ازدياد نضج المعرفة الإنسانية. فهي مرحلة تعزز من قدرة العالم والباحث على فهم وتفسير الظواهر المختلفة والمتنوعة التي يمثل بها محيط الإنسان

القريب أو البعيد، وبفهم وتفسير الظواهر تتحسن قدرة الإنسان على التنبؤ
بمجرى حركية أحداث وظواهر الكون الكبير والعالم للصغير للإنسان¹⁵⁰.

ويحتاج الباحث والعالم في هذه المراحل الثلاث إلى الإتيان بروح
الموضوعية. ولا يعني مفهوم الموضوعية¹⁵¹، في رأينا، تبني الباحث
والعالم للنزاهة والحياد فقط في قيامه بعمليات الإدراك والتعرف إلى
الأسباب والعلاقات للرابطة بين الظواهر ثم الفهم والتفسير لها، وإنما تعني
الموضوعية العلمية عندنا أيضا التفتح الكامل من طرف الباحث والعالم في
دراسة كل الظواهر أيا كانت طبيعتها. إذ أن حجم ونوعية رصيدنا المعرفي
ينموان بازدياد عدد الظواهر وملامحها التي يهتم بها الباحث والعالم
بدراستها. فإبتكارها مثلا للوجود بعض الظواهر ومن ثم رفضها لدراستها
لا يمكن إلا أن يضيق من آفاق المعرفة الإنسانية. وبعبارة أخرى، فإنه
ينبغي على العالم والباحث أن يقاوما كل ملامح التحيز التي من شأنها أن
تشوه في النهاية مصداقية المعرفة التي يتوصلان إليها. إذ إنه
بالموضوعية - بمعناها الواسع المشار إليه سابقا - فقط يمكن الإقتراب من
اكتشاف طبيعة الأشياء في العالم الطبيعي وفي المجتمع البشري وفي عالم
شخصية الإنسان. إن التعرف على طبيعة الأشياء هو بالتأكيد رهان المعرفة
العلمية الأكثر مصداقية.

ثالثا : مصادر التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية
والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البت فيها على الذين تناولوها

Keat, R. and Urry, J., Social Theory as Science, 2nd ed., London,
Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 9 - 29.

150

¹⁵¹ فطر مفهوم الموضوعية (Objectivité)، في :

Raymond Boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de la
sociologie (Paris : Presses Universitaires de France, 1986), pp.425-432.

بالتحليل والمناقشة. فلقد كُتِبَ الكثير عن أسباب تحيز هذه العلوم في العقود المنصرمة. فأرجع كثير من الدراسات في هذا المضمار ظاهرة التحيز إلى سمات شخصية (subjective factors) عند العالم والباحث في هذه العلوم. فعالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً لا يستطيع، في نظر المحللين، التجرد الكامل من أهوائه أو ميوله وقيمه ومصالحه أثناء تطرقه إلى بحث الظواهر التي تنتمي إلى ميدان علمه. فالموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن، إذن، تحقيقها كما جاء في تحليلات عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية¹⁵².

ورغم ما لعامل السمات الشخصية من دور مهم في تحيز هذه العلوم فإنه بكل تأكيد ليس العامل الوحيد الذي يؤثر في ظاهرة التحيز في علوم المجتمع والإنسان المعاصرة. فالتحيز في رأينا قد يصبح ظاهرة جماعية لا فردية، نظراً لأنّ للباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مذاهب ومدارس ونظريات وأطر فكرية paradigms معينة دون أخرى. فعلماء الاجتماع الماركسيون والوظيفيون وعلماء النفس السلوكيون أمثلة على ذلك. فالفكر الماركسي، كما نعرف، يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والنفسية ... إلى عوامل ذات طبيعة اقتصادية مادية، بينما يفسر علماء النفس السلوكيون السلوك كنتيجة للمؤثرات الخارجية الموجودة في بيئة الفرد. ومن ثم تهتمّ أو تلغي كل من المدرسة السلوكية والماركسية من حسابهما تأثيرات العوامل الأخرى في السلوك الفردي والجماعي، مثل العوامل المعرفية cognitive factors¹⁵³ بالنسبة إلى السلوكيين، والعوامل الثقافية Superstructure بالنسبة إلى المذهب الماركسي. إن عدم الاعتراف أو الرفض الكلي لأهمية "العوامل الأخرى" -

¹⁵² Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, translated by E. Shils and H. Finch (Chicago : Free Press, 1949).

¹⁵³ Gardner, *The Mind's New Science* (New York : Basic Books, 1985).

رغم أهميتها - تعد في نظرنا ضريبا من التحيز يؤثر سلبا في مصداقية
فروض ومفاهيم وأطر ونظريات وتفسيرات وتنبؤات هذه العلوم.

إن انتماء العلماء والباحثين والمفكرين إلى مدارس فكرية بعينها قد
ساعد عبر العصور على إعطاء ظاهرة التحيز في ميدان العلوم مفعولا
جماعيا أكثر منه فرديا. ويتقدم ركب العلوم في العصر الحديث فإن هذا
التحيز الجماعي المعرفي طالما أصبح تعيضا مؤسسيا ينعكس في الفكر
العلمي الرسمي للجماعات والمعاهد ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات
العلمية الحديثة التي تؤثر في الواقع الاجتماعي وتتأثر به. إن الجهود
المتزايدة اليوم لإنشاء منظور متكامل Interdisciplinary Approach بجمع
بين المساهمات المعرفية لفروع العلوم الاجتماعية والإنسانية تمثل محاولات
مشجعة على التقليل من تحيز كل تخصص يدعي أنه يمسك وحده بمقاييد
المعرفة إزاء فهم وتفسير الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة.

إن المندادة بالتكاملية¹⁵⁴ في هذا المجال تعني بالأساس إصلاح أحد
الملاحح الإستمولوجية لهذه العلوم والمتمثل في تبني مبدأ تأثر السلوك
الفردى والجماعى بمؤثرات عديدة لا بمؤثر واحد بنتم. وبعبارة أخرى،
بنهفى إحلل مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات فى فهمنا
وتفسيرنا وتظفرنا حول حركة سلوك الفرد والجماعة. إن مثل هذا الموقف
يقودنا إستمولوجيا إلى اعتبار ظواهر السلوك على المستوى الفردى
والجماعى ظواهر معقدة الطبيعة. إن تبنى مثل هذه للرؤية الإستمولوجية
فى علوم الإنسان وللمجتمع يفسر شرعية النقد الذى يوجه إلى أصحاب
الإستمولوجيات ذات الرؤى الأحادية فى هذه العلوم.

Hubert M Blalock (Jr.) Basic Dilemmas in the Social Sciences (Beverly Hills, 154
Calif.: Sage Publications, 1984)

إن العامل الثالث الذي يتدخل في تحيز العلوم الاجتماعية والإنسانية يرجع إلى ما يسمى بالطبيعة الإيديولوجية لهذه العلوم. وتعود المسحة الإيديولوجية التي تتصف بها هذه الأخيرة إلى كون القضايا التي تدرسها علوم المجتمع والإنسان هي في الدرجة الأولى قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها الجماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ومن ثم يرى البعض أن فكر العلوم الاجتماعية ومشاكلها الجماعية والإنسانية لا يمكن أن يخلو من لمسات الإيديولوجيا : أي من التحيز. فكسب رهان الموضوعية، بالمعنى الذي تستعمله العلوم الطبيعية، يبقى هدفا بعيد المنال في دنيا العلوم الاجتماعية والإنسانية. فعالم الاجتماع الألماني هيرمانس يرى أن المعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية على الخصوص، تعكسان مصالح واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين. ولهذا السبب يمكن تفسير ضرورة وجود علم اجتماع اليسار مع علم اجتماع اليمين. ويشير هذا الواقع إلى أن ملامح الإيديولوجيا أو التحيز سمة ثابتة في طبيعة هذه العلوم¹⁵⁵. وهذا يعني أن الركض وراء الموضوعية المثالية في دراسة الإنسان ومجتمعه بشكل قضية مستعصية. وبالتالي فإنه ينبغي - في رأينا - للنظر إلى مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على أنه مفهوم جدلي. أي أن الباحث أو العالم في هذه العلوم يبقى متأثرا دائما، في سعيه إلى اكتشاف حقيقة طبيعة الظواهر، بثرائه النفسي - الاجتماعي، من ناحية، وبمعطيات الواقع الاجتماعي الخارجي، من ناحية ثانية. وبالتالي فالأمس التي تستند إليها الموضوعية في علوم الإنسان والمجتمع أسس ذات طبيعة مزدوجة. وكأي ظاهرة ذات طبيعة لزوجية فإنه لا مناص من الاعتراف بأن الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا بد أن يكون فيها دائما شيء من التحيز. إذ إن التحرر الكامل من تأثير العوامل الشخصية للعالم

¹⁵⁵ ص 29. سمير لوب، تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع (بيروت : معهد الإنماء العربي، 1983).

أو الباحث في القضايا الاجتماعية والإنسانية أمر غير ممكن. ومن هنا فالموضوعية تمثل إشكالية في علوم المجتمع والإنسان. وكأي إشكالية فكرية معرفية فإن كسب رهان درجة مقبولة من الموضوعية في هذه العلوم يتطلب جدلا فكريا نقديا متواصلا بين العالم / الباحث والواقع الاجتماعي، من جهة، وبين الزاد المعرفي الذي يتوصل إليه، من جهة أخرى. وهذا ما أكد عليه عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون في هذا الصدد¹⁵⁶. فهو يرى أن النقد لمعرفة العلوم الاجتماعية والإنسانية يمكن أن يتخذ شكلين : (1) نقد داخلي يركز على مدى منطقية فروض النظريات ومدى معقولية المفاهيم المستعملة، و(2) نقد خارجي يقوم على اختبار النظريات وأسمائها وانعكاساتها على أساس مدى مطابقتها مع معطيات الملاحظة والملاحظة. إن تبني ما سماه بودون بمنهج النقد العقلاني هو أحد السبل، في رأيه إلى تحقيق موضوعية أكثر مصداقية في علوم الإنسان والمجتمع.

وإذا كانت معرفة العلوم الاجتماعية و الإنسانية معرفة متحيزة إلى حد ما بطبيعتها فإن ما يزيد في ضعف مصداقية موضوعيتها هو ممارستها لتصميم مفاهيمها ونظرياتها من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذه الأخيرة. وهذا يشكل في نظرنا العامل الرابع الذي يقوي من ملامح التحيز في هذه العلوم. وهذه المسألة أصبحت معروفة في العقدين الأخيرين عند المحللين لموسوعة العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية الحديثة. فمحاولة تطبيق نظريات علم الاجتماع الأمريكي مثلا في التحديث والتنمية على مجتمعات العالم الثالث أصبحت تولج انتقادا مريرا بين عدد متزايد من المفكرين الاجتماعيين في الشرق والغرب وفي العالم الثالث. فنظرية التحديث لداليل لورنر¹⁵⁷

¹⁵⁶ أنظر R.,Boudon et F., Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, 1982 Paris, PUF,

ونظرية التنمية لويليام روستو مثالان ينصحان عن التحيز الثقافي¹⁵⁸ عند هذين العالمين الأمريكيين. فلورنر خلص من دراسته لمجتمعات شرق أوسطية إلى القول بأن هذه المجتمعات لا يمكن لها أن تحقق مشاريع التحديث إلا إذا هي تبنت النموذج الغربي للتحديث، ومن ثم فلورنر يعتقد أن النموذج الغربي هذا صالح للتطبيق على مستوى عالمي. وبذلك ألغى دور خصوصيات المجتمعات والحضارات بالنسبة إلى عملية التحديث. وكذلك فعل روستو في نظريته حول التنمية. فرأى أن عملية التنمية تتوقف أساسا على القطاع الصناعي في نقطة لطلائعها، إذ إن هذا ما حدث فعلا في تجارب التنمية في بعض المجتمعات الغربية. فبريطانيا عرفت صناعة للسبج والمانييا صناعة المعادن والدنمارك صناعة الحليب. وعلى هذا الأساس فهو، مثل لورنر، يرى أن نجاح عملية مشاريع التنمية في المجتمعات المختلفة مرتبطة ارتباطا كبيرا بتنمية القطاع الصناعي كما كانت عليه الحال في تجربة المجتمعات الغربية المعاصرة. لقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون تحليلا نقديا لنظريات التغيير الاجتماعي والتحديث والتنمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فنذ فيه المصداقية العلمية للنظريات التي تدعي أنها صالحة للتطبيق على كل المجتمعات الساعية إلى التغيير والتنمية والتحديث. وأكد مثله فيلسوف العلوم كارل بوبر، أن علمية ومصداقية نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في ميدان التنمية والتغيير الاجتماعي والتحديث لا تأتبان من النظريات العامة بل من النظريات الخاصة. أي تلك التي تدرس قضايا التغيير الاجتماعي والتنمية والتحديث في بيئة معينة أو مجتمع معين ذي خصائص مميزة. ومن هنا

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society : Modernizing The Middle East*, 2 nd ed.(New York : Free Press, 1964) 157

W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth : A Non - Communist Manifesto* (Cambridge :Cambridge University Press, 1960). 158

جاءت ملاحظته : (Il n'existe de théories scientifiques du changement social que partielles et locales¹⁵⁹) أي أن نظريات التغيير الاجتماعي ذات الطابع العلمي ما هي إلا نظريات علمية جزئية ومقصورة مصداقيتها على الظاهرة المدروسة. وهكذا، فالنظريات التي تنحو إلى التعميم في علوم الإنسان والمجتمع هي نظريات تصعب أن تتصف بالروح والمعايير العلمية. إن نظريتي لورنر وروستو المشار إليهما سابقا هما - في نظر بودون - من هذا القبيل. (Les grandes théories du changement social qui ont inspiré le positivisme et le marxisme, le culturalisme et le structuralisme, le fonctionnalisme ou le développementalisme peuplent une sorte de cité des morts)¹⁶⁰ "إن النظريات الكبيرة للتغيير الاجتماعي المتأثرة بمذاهب الوضعية والماركسية والبنديانية والوظيفية والثقافية والتنموية هي نظريات تسكن في مدينة الأموات¹⁶⁰."

إن العوامل الأربعة التي حددنا ملامحها أعلاه تبين بجلاء مدى كبر المعضلة التي تطرحها إشكالية الموضوعية والتحيز بالنسبة إلى مصداقية وعلمية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. إن انعكاسات هذه الإشكالية ليست بهينة على وجود وبقاء هذه العلوم ذاتها. وفي رأينا أن الأزمة التي تمر بها علوم المجتمع والإنسان منذ أربعة عقود على الأقل تعود في جانب كبير منها إلى قضية التحيز.

رابعاً : أصوات ومؤشرات الأزمة.

إن المتتبع لما يكتب عن العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، منذ السبعينات خصوصاً، تصادفه ظاهرة للنقد المتزايدة لهذه العلوم. فهناك

Boudon, R. La Place du désordre : Critique des Théories du changement social, Paris, PUF, 1984, p.184. ¹⁵⁹

¹⁶⁰المصدر السابق.

العديد من الكتب التي تنصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها علوم الإنسان والمجتمع. فكتاب علم الاجتماع الأمريكي ألفن غولدرن أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة¹⁶¹ كان في طليعة أهم الكتب الموسيولوجية التي تشير بالبيان إلى العوامل الرئيسية التي سوف تؤدي فعلا إلى مجيء أزمة علم الاجتماع الغربي. ويأتي كتاب تاملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية¹⁶² ليؤكد على أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت فعلا حيز الواقع ولم تعد مجرد خيال. ويلخص صاحب هذا الكتاب معالم الأزمة في ما يلي "هناك اليوم إحساس واسع الانتشار بأن أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلا. إن الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية قد عبروا عن تضايقهم المتزايد بخصوص التردّي الواضح الذي وصل به علوم الإنسان و المجتمع إلى وضع مثالي متأزم. ومع هذا، فلأصعب ليس هناك من تشخيص يبين المعالم لطبيعة ومصدر الأزمة والعوامل التي أثرت فيها. ومما لا شك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة ومصدر الأزمة الراهنة قد تأثرت هي الأخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها¹⁶³". وها هو كتاب أمجاد وآسي العلوم الاجتماعية¹⁶⁴ يثير مسألة أزمة هذه العلوم بعبارة أكثر حدة ، فيقول " إن الحديث عن أزمة العلوم الاجتماعية لم يعد أمرا كافيًا. فوضع هذه الأخيرة تردى على عدة مستويات تردى خطيرا، فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفقد أنفاسها الأخيرة

¹⁶¹ Alvin Ward Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (New York : Basic Books, 1970)

¹⁶² Calvin O. Schrag, Radical Reflections and The Origin of the Human Sciences (West Lafayette : Purdue University Press, 1980.)

¹⁶³ المصدر نفسه، ص 1.

¹⁶⁴ A. Caillé, Les Splendeurs et misères des sciences sociales (Genève : Librairie Droze, 1986)

أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط ... ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم نعدنا حتى الآن إلا بزاد معرفي خيالي¹⁶⁵.

وعلى الوتيرة نفسها تتمحور مقولة كتاب الأساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية¹⁶⁶ حيث يشير المؤلف إلى أن هذه العلوم لم تستطع الإنترام بالموضوعية ولا تحقيق معرفة موضوعية كما يدعي أصحابها منذ ما يقرب من ثلاثة قرون. وعلى هذا فهي علوم تشبه في وظائفها الاجتماعية ووظائف الديتات رغم أنها لا تقر بذلك. أما كتاب مكان للفوضى فهو ليس بهجوم شامل على العلوم الاجتماعية ككل، بل هو تحليل نقدي لنظريات التغيير الاجتماعي التي جمعتها هذه العلوم في موسوعتها المعرفية منذ الحرب العالمية الثانية على الخصوص. وقد سبق ذكرنا لنقد ريمون بودون¹⁶⁷ لنظريات العلوم الاجتماعية للتغيير الاجتماعي. وهي نظريات لا يمكن اعتبارها نظريات علمية بسبب عموميتها. ومن ثم فهي جزء من ملامح أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

إن أزمة هذه العلوم لا تبدو أنها أفضل على المستوى العلمي أو التطبيقي. فنجاح علم النفس الكلينيكي (السريري)، أو علم النفس الطبي في علاج الأمراض النفسية والعقلية ما زال محدود للفاعلية. وكذلك الشأن في ميدان علوم الإجرام. فتمسبة لإصلاح المجرمين وفقا للطرق والسياسات التي تنصح بتبنيها علوم الإجرام ما زالت ضئيلة جدا، الأمر الذي دفع عددا متزايدا من سلطة السجون ومراكز الإصلاح في كندا والولايات المتحدة إلى بداية التفكير في التخلي أو في أخذ قرار نهائي أزاء التخلي الفعلي، عن الفلسفة الإصلاحية التي شهنتها الستينات والسبعينات على وجه الخصوص

¹⁶⁵ المصدر نفسه، ص 5.

¹⁶⁶ Paul Calvin, Les Mythes fondateurs des sciences sociales (Paris : Presses Universitaires de France, 1980).

Boudon, La Place du désordre, op.

¹⁶⁷ مصدر سابق.

في القرن الماضي. ومن هنا أخذت تتصاعد أصوات الدعاة إلى عفوية الجاني، بدلا من إصلاحه، بين عدد متزايد من علماء الإجرام¹⁶⁸ في هذه المجتمعات.

خامسا : دور إجتماعي للعالم الثالث في فهم الأزمة.

إن الاعتراف بوجود الأزمة، كما بينا، لا يعني بأي حال من الأحوال وصد أبواب العلوم الإجتماعية والإنسانية. إن دراسة الفرد ومجتمعه بالرؤية العلمية مبدأ لا يمكن التراجع عنه. فالمعرفة الحديثة التي زودنا بها، مثلا، علم النفس عن طبيعة ذكاء الإنسان، وعن مكونات شخصيته وحركتها، تمثل مكاسب معرفية ينبغي الإعتراف بها والعمل المتواصل على تطويرها وصقلها بالبحث والنقد معا. وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الإجتماع الذي قام ويقوم بالدراسات العديدة للظواهر الإجتماعية على مختلف المستويات. فاكشف، مثلا، الكثير حول دور المجتمع في التشكّل الإجتماعية التي هي الأساس في تشكيل ما يسمى بالشخصية القاعدية (Basic Personality) في المجتمعات الإنسانية.

إن أزمة العلوم الإجتماعية والإنسانية ليست أزمة تعمّ علماء النفس والإجتماع والسياسة والإقتصاد والأنثروبولوجيا في المجتمعات الغربية فحسب، بل هي أزمة تمتد أيضا إلى مجتمعات الوطن العربي وبقية مجتمعات العالم الثالث. إذ إن التراث للفكري الغربي¹⁶⁹ لهذه العلوم مازال يسيطر على مختصي علوم النفس والإجتماع والسياسة في المجتمعات النامية. وبعبارة أخرى، فإن أزمة هذه العلوم أزمة مشتركة بين المختصين فيها في كل من الغرب للصناعي الرأسمالي أو الإشتراكي والعالم الثالث

J. Wilson, Thinking About Crime (New York : Basic Books, 1983) and M.¹⁶⁸ Cusson, Pourquoi punir. (Paris : Dalloz, 1987).

¹⁶⁹ محمود الزولدي، "التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث"، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 83 (كتون الثقافي/يناير 1986)، ص 25-42.

على السواء. إن الإقرار بالأزمة يتطلب من العاملين هنا وهناك في العلوم الاجتماعية والإنسانية مراجعة مسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم. وهذا يعني أولاً، وبالذات، مراجعة نقدية للإستيمولوجيا ونظريات ومناهج وتفسيرات علوم المجتمع والإنسان الحديثة. ففقد الذات قد يكون منهجية ضرورية لتشخيص جذور الأزمة، ثم محاولة تجاوزها¹⁷⁰.

لقد حان الوقت، في نظرنا، للعاملين في هذه العلوم بالمجتمعات النامية أن يعيدوا النظر مرتين في التراث الفكري لهذه العلوم، فوضعوا النقد البناء لهذا التراث المعرفي الذي يقع نقده في عقر داره كما رأينا. إن احتمال مساهمة مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية، في العالم الثالث، في تشخيص واجتياز أزمة هذه العلوم، إحتمال لا ينبغي التقليل من شأنه. فمن جهة، يتمتع هؤلاء المختصون في الغالب - بحكم تكوينهم الثقافي الأكاديمي - بمعرفة طيبة للفكر الغربي في علوم المجتمع والإنسان. وهم، من جهة أخرى، متأثرون بالتراث الثقافي والفكري لحضاراتهم العريقة. فالحضارات الصينية والهندية والعربية الإسلامية، مثلاً، تملك زادا معرفيا غزيراً بمس الإنسان كفرد أو ككائن إجتماعي. ويمكن القول بأن التراث المعرفي لهذه الحضارات يتكون أساساً من ثلاثة عناصر : (1) التراث الشعبي؛ (2) للتراث الديني؛ (3) الفكر المعرفي. فالتراث الشعبي يحتوي جزء منه على ملاحظات وتأملات في الإنسان والمجتمع تسمى أحياناً بالحكم لما فيها من مصداقية عالية بالنسبة إلى فهم السلوك على المستويين الفردي والجماعي؛ أما الرصيد الديني فهو يحتوي على معرفة وإشارات ذات دلالة

Wallestrein, I., *The End of the World as We Know it, Social Science for the Twenty-First Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999 and the *Heritage of Sociology, the Promise of Social Science*, Current Sociology, Vol.47, N° 1, Jan. 1999, pp.1 - 37.

على طبيعة الكائن الإنسان وحركية المجتمعات البشرية. إذ إن محور الرسائل الدينية كان دائما الإنسان ومجتمعه.

ولإكمال توسيع آفاقهم المعرفية حول الإنسان والمجتمع فإنه ينبغي على الباحثين، والمختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية لمجتمعات العالم الثالث، الرجوع إلى ما كتبه مفكرو هذه الأمم عن الإنسان والمجتمع من مؤلفات فكرية ذات مصداقية عالية. إن الحضارة العربية الإسلامية كانت سبّاقة في الدراسات الناضجة التي تعالج فهم وتفسير حياة الإنسان الفردية والجماعية. فمقدمة ابن خلدون تعد - باعترا ف أغلبية المفكرين من الشرق والغرب - إنجازا فكريا متميزا في علم العمران البشري.

إن دعوتنا إلى الإفادة من أكنم مكاسب الشعوب المعرفية في فهم الإنسان والمجتمع تقتضي منا رفض مقولة الفكر العلمي المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقية سوى المعرفة العلمية بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم. وفي رأينا أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية تعود في جزء منها إلى هذه الرؤية الضيقة والمتحيزة لما أصبحت تعنيه المعرفة العلمية في الغرب المعاصر، كما سوف نبين.

إن مقابلة الأسس والمبادئ وللرؤية التي عمل في ضوئها العقل العربي الخلدوني في تأسيسه لعلم العمران، بالعقل الغربي المعاصر الذي أنشأ وطور العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة نقودنا إلى التعرف على بعض موانع للزلل التي ساهمت في إفراز أزمة هذه العلوم كما أشرنا سابقا. إن هذه العلوم تمثل في النهاية، كأى فكر بشري، فكرا له ظروفه التاريخية والاجتماعية والأسس الإستيمولوجية (المعرفية) التي ولد فيها وتطور بمساعدتها. ونعتقد أن أول خطوة لتشخيص طبيعة أزمة العلوم الاجتماعية

والإنسانية المعاصرة تحتم علينا العودة إلى معرفة العوامل التي عملت على تشكيل جوهر وصورة هذه العلوم في العصر الحديث¹⁷¹.

سلامنا : الظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة.

إن أي تقويم وجيه للأزمة التي نعيشها موسوعة المعارف الغربية المعاصرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينبغي أن ينطلق أولاً، وبالذات، من الأسس التي قام ويقوم عليها صرح هذه المعارف بصفة عامة. وهناك، أساساً، ثلاث مدارس فلسفية فكرية أثرت التأثير الكبير في طبيعة المعرفة في الغرب المعاصر. وتتمثل هذه المدارس في المدرسة العقلانية (Rationalism)، والمدرسة الوضعية (Positivism)، والمدرسة التجريبية (الأمبيريقية) (Empiricism).

فالمدرسة العقلانية ترى أن فهم ظواهر الكون يمكن تحقيقه بالاعتماد على التفكير العقلي وعلى أنماط البراهين المختلفة التي يمكن أن تستعمل لدحض أو إثبات حقيقة طبيعة الأشياء. ومما لا شك فيه أن أشهر الفلاسفة العقلانيين الذين مثلوا هذه المدرسة الفكرية في أوروبا في القرن السابع عشر هم ديكارت (Descartes) ومبيلوزا (Spinoza) وليبنيتز (Leibnitz)، ومن ثم جاءت تسمية هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بعصر النهضة (Renaissance) أو عصر استعمال العقل (The Age of Reason). وهذا لا يعني أن التاريخ الفكري الأوروبي لم يعرف استعمال العقل من قبل، بل لقد كان لهذا الفكر محاولات عقلية سابقة لفهم النظام الإلهي، لكن تم ذلك في ظل العقيدة الدينية. فقد عرفت القرون الوسطى في المجتمعات الأوروبية

Keat and Urry, Social Theory as Science, p.72

¹⁷¹ مصدر سابق

ظاهرة المفكرين العقلانيين المتدينين الذين يطلق عليهم بالإتكليرية "سكولاستيكس" (Scholastics). فالإنسان بالنسبة إلى هؤلاء عبارة عن كائن يعيش في ظل نظام إلهي (سمائي). فوجدوا قواهم العقلية للوصول إلى بناء نظام فكري لاهوتي (Theological System) يسمح للجنس البشري بالعمل والتصرف في إطار المبادئ السماوية.

أما في عصر النهضة فقد أصبحت أولوية استعمال العقل مركزة على فهم الطبيعة والمجتمع وقوانينهما وفقا لمنطق العلم لا منطق الإله. إن عقلانية عصر النهضة، كأي ظاهرة فكرية، ما كان لها أن تحدث في فراغ، بل كانت لها ظروف تاريخية اجتماعية مباشرة وغير مباشرة ساعدت على ولادتها ونموها في بعض المجتمعات الأوروبية على الخصوص مثل فرنسا وانكلترا في ذلك العهد. وللإختصار يمكن ذكر ثلاثة عوامل رئيسية في هذا الصدد :

أ - السلطوية السياسية

كانت السلطوية السياسية للملوكة شبه المطلقة هي السائدة في بعض المجتمعات الأوروبية كبريطانيا وفرنسا. فعبارة لويس الرابع عشر الشهيرة (L'Etat c'est moi) "الدولة هي أنا" تفصح عن مدى شمولية السلطوية للملوكة المطلقة في المجتمع الفرنسي في تلك الفترة بالذات. وهي سلطة تركز أساسا على نظرية الحق الإلهي للملوك. فالمؤلفات الدينية للقسيس بيثوب بوسيباي (1627-1704) (Bishop Bossuet) تشير بوضوح إلى أنه حاول إعطاء الشرعية للتسمية لشخصية الملك.

ب - سلطة الكنيسة

من الواضح أن تحالف السلط الدينية مع استبداد سلطوية الملوك لم يساعد إلا على إثارة غضب أكبر ضد الكنيسة، والتفكير والتصور الدينيين عند معشر الفلاسفة العقلانيين. فهي هو فولتير (Voltaire) يصرح بعبارته

الشهيرة (Ecrasons L'infâme) "نهشم كل شيء مشين" بما في ذلك العقائد الميتافيزيقية، ولربما الكنيسة نفسها.

ومن هذه الخلفية فإنه ينبغي ألا ينظر إلى تيار العقلانية على أنه نمط من التفكير العقلاني للطامح إلى التعلف والعلمنة فحسب، بل ينبغي اعتباره أيضا محاولة للإعتاق من شائبة الميلطوية المطلقة التي يمثلها التحالف المتبادل بين الملوكية والكنيسة. ومن ثم لإساح المجال لتقيام مجتمع جديد يكون فيه مبدأ التقدم (Progress) محركا رئيسيا لكيونته ومستقبله.

ج - الإكتشافات العلمية

إن بعض الإكتشافات العلمية، خصوصا إكتشاف العالم نيوتن (Newton) لقانون الجاذبية في العالم الطبيعي زاد من حدة منادات الفلاسفة العقلانيين بوجوب تغيير الوضع الإجتماعي المتدهور الذي ضعفت بسببه ثقة الناس في القيم القديمة التقليدية ودب الشك حتى في معتقداتهم اليقينية حول الكون. فإكتشاف نيوتن هذا قاده لكي ينظر إلى الكون على أنه ماكنة طبيعية تحافظ قوى الجاذبية على كيونته وعلى توازنه. فأوحى هذا إلى فلاسفة عصر النهضة بأن إكتشاف قوانين الحكم والحياة الإجتماعية وحركية المجتمع هو البديل السليم للمجتمع الجديد.

أما المدرسة الوضعية (Positivism) فيبدو ان أول من أطلق هذه التسمية في الفكر الأوروبي المعاصر هو أوغست كونت (1798-1857) (Auguste Comte) مؤسس علم الاجتماع الحديث. إن العلم الوضعي عند هذا الأخير وعند المفكر الإجتماعي سان سيمون (1760-1825) (Saint-Simon) يهتم أساسا بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين، وذلك عن طريق كسب معرفة دقيقة وواقعية.

والمعرفة الإنسانية في نظر الوضعيين تصبح معرفة علمية وضعية¹⁷² إذا كانت مستندة إلى الملاحظة والتجربة والمقارنة وكانت قادرة على التنبؤ بالأحداث.

إن ظهور للتفكير الوضعي لكونت له بالتأكيد حثياته وظروفه. فهو يمثل أساساً نقداً لنوعين من المعرفة التي سبقت عصره في القرن التاسع عشر. فقد رفض مصداقية كل من المعرفة للمستندة إلى أسس لاهوتية دينية من جهة، والمعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون، من جهة أخرى. ومن هنا جاءت نظريته المعرفية المشهورة باسم قانون المراحل الثلاث (La Loi des trois états) وهي المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية على التوالي. ففي نظر كونت تعد مقدرة العقل على المعرفة مقدرة هشة. فالعقل البشري طالما أخطأ في معرفة نفسه ومعرفة العالم المحيط به. وعلى هذا الأساس يجب على العقل أن يتوقف إذن عن شطحائه التي يظن أنها تمكنه من اكتساب معرفة موثوق بها. وهذا لا يتيسر، في رأي الوضعيين، إلا إذا تواضع العقل وأصبح يحتكم إلى حكم للحواس الخمس، أي إلى معطيات العالم الوضعي الذي يحيط بنا والذي تأتي منه كل الأشياء التي يمكن أن نعرفها. فالتوصل إلى الحقيقة لا يكتشف إذن داخل الفيلسوف أو العالم (عن طرق المقدرات المعرفية الفطرية مثلاً) وإنما المعرفة تفرض نفسها من الخارج، أي من العالم المحسوس. ولا شك أن منظور كونت في تكوين معرفة عن الإنسان والمجتمع كان متأثراً إلى حد، كغيره من علماء الاجتماع الأوائل أمثال سبنسر (Spenser)، بتصور ومنهجية العلوم البيولوجية والطبيعية في دراستها للظواهر الجامدة أو الحية على السواء¹⁷³.

¹⁷²المصدر نفسه.

¹⁷³المصدر نفسه، ص 71.

وإذا كان العلم الوضعي الجديد الذي دعا كونت إلى تطبيقه في الفيزياء الاجتماعية (La Physique Sociale) (علم الاجتماع) ردة فعل على إفلاس المعتقدات اللاهوتية والميتافيزيقية، من ناحية، فإنه، من ناحية أخرى، يمكن اعتباره استجابة لظروف المجتمع الصناعي الناشئ، سواء أكان في أنكلترا أم فرنسا. فهذان المجتمعان بدأ يتصفان بمعطيات جديدة كالتنافس والصراع الاجتماعي والانتماءات العقائدية والسياسية والاجتماعية المختلفة. إن أصحاب المدرسة الوضعية كانوا يرون أن كل الظواهر يمكن دراستها علمياً. فاكتشاف قوانين الفيزياء الاجتماعية، في نظر الوضعيين، يشير مثلاً إلى أن الناس مستعدون لقبول الكثير من ملامح التغيير. ففي رأي كونت أنه عن طريق اكتشافات علم الاجتماع الوضعي الجديد يمكن حتى لقناع طبقة العمال (المعرضين أكثر من غيرهم إلى استغلال النظام الصناعي) بقبول الأخلاق الاجتماعية لمرحلة التصنيع. وهكذا تصبح اكتشافات الفيزياء الاجتماعية أدوات فعالة وعملية في القيام بعمليات الضبط الاجتماعي بالمجتمعات الصناعية الجديدة.

لما بالنسبة إلى الفكر الأمبريقي فهو ينتمي إلى مدرسة فلسفية فكرية تقول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة موثوق بها. فالفلاسفة الأنكليز، لوك (Locke) وبركلي، (Berkeley) وهيوم (Hume)، كانوا أول من نادى بذلك في الفكر الأوروبي المعاصر. ومن ثم فهم ينكرون وجود أي مبادئ وأفكار فطرية معرفية، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، كما رأينا. كذلك، فإن المذهب الأمبريقي يرفض رفضاً باتاً التفكير العقلي الاستنتاجي (Reasoning Deductive). وعليه فمصادقية المعرفة في نظر الأمبريقيين هي حاصلة لعمليات إستقرائية من معطيات حسية. ويبدو أن عالم الاجتماع

الإنكليزي هيربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903) كان أول من تبني روح هذا الفكر في العلوم الاجتماعية¹⁷⁴.

إن الإمبريقية، كمنهج، ذلت علاقة وثيقة بروح العلم الوضعي. ففي رأي كونت أن ما يميز المقولات العلمية بمعناها الوضعي عن غيرها هو مدى قبولها للإختبار الأمبريقي (Empirical Testability) سواء أكان ذلك لظواهر العالم الطبيعي أم لظواهر المجتمع البشري. ومن هنا يمكن القول بأن الوضعية (Positivism) والإمبريقية (Empiricism) هما المدرستان الفكرتان المسيطرتان على ميدان العلم المعاصر في الغرب منذ القرن التاسع عشر. إن تأثير دراسات العلوم الاجتماعية بذلك يتفق تماما مع الاتجاه الوضعي الأمبريقي الجديد للتفكير العلمي. وعلم الاجتماع الأمريكي الحديث مثال بارز في هذا المجال. فالمؤشرات الكمية (Ido Quantitalis) والصيغ الإحصائية (Statistical Formulac)¹⁷⁵ أصبحت أمورا شبه مقدسة بالنسبة إلى الفكر الوضعي الأمبريقي.

ولأجل ذلك تعددت وتنوعت مناهج البحث في هذه العلوم منذ مطلع القرن العشرين. وأصبحت سمعة وثقة ونضج هذا العلم أو ذلك تقاس إلى حد كبير بما يملكه من موسوعة المناهج وأدوات البحث (الإستثمار والمقابلة والملاحظة المشاركة والتعاريف الإجرائية (Operational Definitions) إلخ...) التي تلبي ما تتطلبه المعرفة الوضعية والأمبريقية. ومن ثم فليس من المبالغ في شيء القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية شهدت انفجارا ضخما في تطوير مناهج وأدوات البحث الوضعية

Encyclopedia of Sociology, 2nd ed.(Guilford,Conn. : Dushkin Publishing 174
Group, 1974),p.97.

Peter Brian Medawar, Pluto's Republic (Oxford ; New York : Oxford 175
University Press, 1984), p.167.

الأمبيريقية. فازداد بذلك اعتقاد أصحاب للوضعية والأمبيريقية بأن معرفتهم عن الظواهر التي يدرسونها هي معرفة موضوعية. أي أنها معرفة تصف الظواهر وتقدم قوانينها وحركيتها كما هي، دون تحيز وبالتالي، فإن أي معرفة إنسانية لا تتخذ معايير للوضعية والأمبيريقية أساسا لها هي معرفة هزيلة المصداقية.

سابعاً : جذور التحيز الإيديولوجي في العلوم الاجتماعية الإنسانية.

تنادي العلوم الاجتماعية والإنسانية للوضعية والإمبيريقية المعاصرة، كما رأينا، بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط. أي تلك للظواهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها. إن مثل هذه الدعوة تشكل في نظرننا تحيزاً وتضييقاً لمصادر المعرفة عند الإنسان وهناك لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها التي تدعي تلك العلوم للعمل بها والدفاع عنها. إن نزاهة روح الموضوعية لدى العالم أو الباحث في هذه العلوم ينبغي أن تتمثل، كما أشرنا سابقاً، في تحليله أولاً وقبل كل شيء بالحياد التام في دراسته للظواهر التي يرغب في فهمها. فنكران علم النفس السلوكي (Behavioral Psychology) مثلاً لدور ما يسمى بالعمليات المعرفية cognitive processes في تأثيرها في السلوك له بالتأكيد مظهر تحيزي ضدّ هذه الجوانب المعرفية (العقلية) التي هي جزء مركزي من واقع تكوين الإنسان.

إن مثل هذا الموقف يضع عالم النفس السلوكي في تناقض صريح مع نفسه. فهو يدعي، من ناحية، أنه عالم للنفس البشرية، وهو، من ناحية

أخرى، مُصرً على تجريد¹⁷⁶ الفرد وشخصيته من مكونات النفس الإنسانية مثل القدرات العقلية والإستعدادات الفطرية. وقد تعرضت كل الظواهر والملاحم الميتافيزيقية والدينية الروحية في ظل الوضعية والإمبيريقية، إلى المصير نفسه. فالوضعية والإمبيريقية تنكران وجود هذه الأخيرة بمعناها التقليدي. إذ لُها تُعتبر من قبل الروح الوضعية الإمبيريقية خرافات وأساطير واهية. ومن ثم يجب تحرير الفكر العلمي للحديث منها إلى غير رجعة، فالتحيز هنا تحيز إيديولوجي. إذ إن إنكاره للظواهر المشار إليها لا يستند إلى أدلة دامغة بأن لا وجود للإستعدادات الفطرية والطاقات غير المادية كالعقل والروح والتأثيرات الكونية والماورائية في السلوك البشري. إن للبحوث الجارية في العلوم الإجتماعية، الحديثة بدلت تبطل مقولة علم النفس الملوكي. فمفطور علم النفس المعرفي Cognitive Psychology¹⁷⁷ اليوم حقق بعض الإكتشافات بخصوص أهمية للدماغ والعقل البشري في تفسير العديد من ملاحم السلوك الإنساني.

وكمثال ثان على التحيز الإيديولوجي في العلوم الإجتماعية، نذكر دراسة ظاهرة الإنتحار لعالم الاجتماع الفرنسي دوركهام. فلقد ألقى هذا الأخير تأثير الجانب النفسي في السلوك الإنتحاري بأصنافه الثلاثة كما جاء في كتابه الإنتحار (Le Suicide)¹⁷⁸. ومما لا شك فيه أن إنكار دوركهام لتأثير العوامل النفسية في السلوك الإنتحاري، ورفض علماء النفس السلوكيين للأخذ بعين الإعتبار القوى الداعية الخفية، يرجعان أساسا إلى كون هذه التأثيرات لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يبنه العلم الوضعي الإمبيرقي الحديث.

Gardner, The Mind's New Science.

¹⁷⁶ مصدر سابق

Gardner, Ibid

¹⁷⁷

¹⁷⁸ المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنسية، اشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي (القاهرة : المركز، 1984)، ص 13-25.

إن تهرب هذا الأخير من إعطاء أية أهمية إلى تأثيرات العوامل غير المادية في سلوك الفرد والجماعة، أدى إلى انعكاسات لا تخدم روح الموضوعية العلمية :

أ - إن تفسير السلوك البشري كنتيجة للمؤثرات الخارجية فقط، كما هو الأمر عند علماء السلوك في علم النفس ((S→R)) (المؤثر←الاستجابة))، أو عند دوركهام وغيره من علماء الاجتماع (الوقائع الاجتماعية (Social Facts)) هو تفسير يقلل بالتأكيد من كون السلوك الإنساني سلوكاً معقداً طبيعياً. أي أنه يتأثر بعدد من العوامل التي تتعدى عوامل المحيط الخارجي. إن مثل هذا المنظور التبسيطي للسلوك البشري يتناقض مع كثير من الدراسات في مختلف التخصصات للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي ترى أن الظواهر الاجتماعية وسلوك الأفراد هي نتيجة لجملة متشعبة من التأثيرات¹⁷⁹.

ب - إن رؤية علم النفس للسلوكي وعلم الاجتماع الذي يمثله دوركهام تشكو من خلط في التصور. فهناك فرق، في رأينا، بين المؤثرات ذات الطابع الغيبي والمؤثرات الخفية التي هي جزء من تكوين الإنسان. فالأولى من النوع السحري واللاهوتي والماورائي، بينما الثانية هي من نوع الطاقات والإستعدادات الخفية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية. فلو تنكر الوضعيون الإمبريقيون لتأثيرات العوامل الميتافيزيقية فحسب لكان ذلك أكثر منطقية من طرفهم. لما أن يتنكروا للعوامل النفسية والأنشطة العقلية الداخلية، لا لسبب إلا لكونها خفية لا يمكن دراستها بالملاحظة والتجربة الحسيتين، فذلك يعد في نظرنا خلطاً في التصور متأثراً بنوع من الهلوسة عند العلماء الوضعيين الإمبريقيين الذين يذكرهم أي شيء غير مادي وغير

¹⁷⁹ Emile Durkheim, Le Suicide : Etude sociologique (Paris : Alcan, 1897).

محسوس بعالم الميثافيزيقيا والأشباح والروحانيات التي رفضوا وجودها من الأساس، منذ عهد أوجست كوندت، كما رأينا، في القرن التاسع عشر.

إن الموقنين (أ) و (ب) أعلاه يشيران بوضوح إلى أن أصلهما بعيد عن الموضوعية والعلمية، وإنما هما نتيجة لظروف تاريخية إجتماعية تتلخص في الصراع الذي اندلع بين الكنيسة ونظام المجتمعات الأوروبية. وفي أي صراع بين قنات بني البشر لا بد أن تلعب الإيديولوجيا دورا مهما، بخاصة إذا كان الصراع يتضمن رغبة كل من الطرفين في السيطرة على الآخر. ومن ثم فمنطق العلم الوضعي الحديث ليس منطقاً موضوعياً كما يتخيل أول وهلة، وإنما هو منطق تشويه مسحة إيديولوجية- كما بينا - لا بد أن تشوه محتواه ومصداقيته في النهاية. إن ظاهرة الموقف المتحيز للعلم الوضعي الإمبريقي المعاصر، كما حددنا بعض معالمها هنا، تجد بالتأكيد تفسيراً منطقياً لها في علم اجتماع المعرفة.

إن ادعاء المنطق الوضعي بأن اكتشاف حقيقة طبيعة الأشياء يقع خارج النفس الإنسانية وبعيدا عن المؤثرات الماورائية له انعكاسات غير هينة على معنويات هذا الإنسان. فمن جهة، فالنفس البشرية في المنظور الوضعي لا تحتوي على أسرار خفية، وبالتالي فهي عبارة عن كيونة جوفاء شاحبة لا عمق فيها. ومن جهة ثانية، ليس في الكون الرحب المترامي من خبايا وأسرار تتعدى ما يمكن أن يكتشفه الباحث أو العالم بحواسه الخمس، بواسطة مناهج الملاحظة والتجربة الحسيين. وبذلك تضعف أو تنقرض تماما رابطة الإنسان بالمالئ الأعلى. ومنه كون الإنسان صورة جديدة لنفسه لم يسبق أن عرفها من قبل. إن الإنسان الوضعي الإمبريقي أصبح هو مركز العالم وسيد، لا يعترف بوجود ما لا تترك بوجوده الحواس الخمس. فالمعارف ذات المصدقية هي تلك التي تخضع لمنطق ملاحظة وتجربة عالم المحسوسات. وبإيديولوجيته للوضعية الإمبريكية، ضيق الإنسان المعاصر من رحابة تجاربه مع العالم الخارجي

المترامي الأطراف ومع عالمة للداخلي الثري بالأسرار والخبايا. وكان من نتائج هذا التصور الجديد للإنسان المعاصر هو تشديد خناق العزلة على الذات، وذلك بتجريد النفس البشرية والكون للفسيح من أي عمق لا تتركه الحواس الخمس من ناحية، وحرمان النفس البشرية من الإتصال والتخاطب مع العالم الخارجي للرحب بغير سبل الحواس الخمس، من ناحية ثانية. ومن ثم كاد يتدنّى مستوى تعامل الإنسان الوضعي مع نفسه ومع الكون العريض عن مستوى الدواب غير العاقلة وغير الناطقة. ومما لا شك فيه أن الكثير مما يسمى بأمراض العصر لليوم يرجع إلى هذا الانقطاع الذي يشكو منه الإنسان الوضعي مع أعماق نفسه ومع أعماق الكون المتماذي. ومن ثم ساد الصمت أو شوه للحوار بين ذنك العمق¹⁸⁰.

ثامنا: الوضع الخاص للعلوم الإجتماعية والإنسانية.

من نتائج الفكر الوضعي الأميريقي المشار إليه سابقا هو سكوته عن دراسة بعض السمات التي يتميز بها الإنسان عن سواء من الكائنات. إن ما يسميه الفلاسفة بحرية وإرادة وروحانية وأخلاق الإنسان لا تلقى إلا للتجاهل في موسوعة معارف العلوم الإجتماعية الإنسانية الحديثة. إن صمت هذه الأخيرة عن تلك للقضايا يعود إما إلى كونها لا تعترف بوجود هذه المسائل أساسا، لأنها تعتبر عند المنطق الوضعي الأميريقي من قبيل الميتافيزيقا، أو لكونها لا تقدر على دراستها بمنهجها الوضعية الكمية التجريبية، أو أيضا لكون الإعراف بعوامل الحرية والإرادة والروحانيات، كمؤثرات في سلوك الإنسان، يصطدم مع قانون الحتمية الإجتماعية (Social Determinism) الذي يتحمس له الكثير من الوضعيين في العلوم الإجتماعية والإنسانية. ولا شك أن للتمسك المتطرف بمبدأ الحتمية الإجتماعية المتصلبة عند كل من دوركهام وعلماء النفس السلوكيين وأمثالهم متأثر بحتمية قوانين

B. Freedman, To Be or Not To Be Human (New York : Vintage Press, 1978)

العلوم الطبيعية (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا). إن قياس حتمية القوانين في ميدان العلوم الاجتماعية والنفسية بحتمية القوانين التي تنظم سير الظواهر الطبيعية فيه كثير من التعميم الخيالي للمتأثر بعامل حب التقليد للعلوم الطبيعية والخيالي بالتالي من الاستناد إلى أرضية موضوعية¹⁸¹.

إن تهميش دور تلك العوامل التي يختص بها الإنسان في تأثيرها في السلوك الفردي والجماعي بالمجتمعات البشرية لا بد أن يعزى إليه كثير من جوانب إفلاس تفسيرات وتنبؤات نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. وفي رأينا أن تنكلي مصداقية هذه العلوم يرجع في كثير منه إلى : (1) تجاهل الأخذ بعين الاعتبار للخصائص المميزة للإنسان عن غيره والمشار إلى بعضها أعلاه؛ (2) تبني مختصي هذه العلوم لمناظير أحادية العوامل في تفسيرها للسلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية. فالسلوك الفردي والجماعي في عالم الإنسان يخضع إذن لنوعين من التأثيرات : التأثيرات المميزة للطبيعة البشرية، من ناحية، والتأثيرات للخارجية، من ناحية أخرى. علما أن كلا الجانبين من هذه التأثيرات متعدد الوجوه وأن التفاعل بين هذين المستويين من التأثيرات تفاعل دائم لا ينقطع. ومن هذا التشابك والتعقيد في عوامل التأثير في الظواهر الاجتماعية والسلوكية تأتي شرعية مقولة عدد متزايد من مختصي هذه العلوم والقاتلة بأن قوانين العلوم الاجتماعية والإنسانية يتسم تطبيقها بالخصوصية (أو المحدودية) لا العمومية والشمولية¹⁸². وبعبارة أخرى، فإن هذه العلوم ذات وضع خاص. فتطبيق نظرياتها وقوانينها لا يقبل التعميم السهل كما هو الأمر في العلوم الطبيعية. ومن ثم يأتي عدم دقة تفسيرات وتنبؤات تلك النظريات التي تتحو

¹⁸¹ انظر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن

العربي، ص 13-26، و Kest and Urry, Social Theory as Science, pp. 3-26.

¹⁸² Boudon, La Place du désordre : Critique des théories du changement social.

إلى التعميم كما هو الأمر في العلوم الطبيعية. وما يزيد في هذا الوضع الخاص بعملية العلوم الاجتماعية والإنسانية هو أن طبيعة الظواهر الاجتماعية والسلوكية تتصف بالتغيير والإختلاف من زمن إلى زمن ومن حضارة إلى أخرى. فالبحث إذن عن علوم إجتماعية ذات نظريات وقوانين تتمتع بمصادقية نظريات وقوانين للعلوم الطبيعية نفسها هو مطلب لا يتصف بالواقعية¹⁸³.

تاسعا : العقل الخلدوني والعقل الغربي الوضعي.

إن عددا من المفكرين الوضعيين الغربيين قد تهاجروا على فكر ابن خلدون الذي ضمنه مقدمته. فهؤلاء معجبون، من ناحية، بالعقل البرهاني الذي تعكسه التحليلات والنظريات العمرانية التي يحفل بها كتابه الأول، وهم، من ناحية أخرى، يتهمون، كما أشرنا سابقا، تفكير صاحب المقدمة بالخرافة في بحوثه التي خصصها لفهم وتفسير الظواهر الغيبية أو شبه الغيبية. فمقولة كل من إيف لاکوست (Yves Lacoste) ونيل شميت (Neil Schmitt) تتمثل في تقسيم فكر ابن خلدون إلى صنفين (1) الفكر الخلدوني الذي كتبه صاحبه في قلعة بني سلامة بالجزائر، (2) للفكر الخلدوني الذي تلى ذلك، بخاصة في الفترة الأخيرة من حياة ابن خلدون في القاهرة. فينظر هذان المفكران وأمثالهما إلى النوع الأول من التفكير الخلدوني على أنه زاد فكري عقلاني برهاني وتجريبي، وبالتالي فهو قريب كل القرب من فلسفة الفكر الوضعي الغربي المعاصر، أما النوع الثاني فيصفه هؤلاء على أنه فكر لاهوتي خرافي أي استطرادي يتناقض تماما مع النوع الأول من تفكيره.

¹⁸³ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصدر السابق، ص 20.

إن اتهام صاحب المقدمة بالإفصام الفكري يعكس الجهل أو التجاهل للظروف التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها الفكر الخلدوني. إن هذا الحكم المتحيز ضد فكر صاحب المقدمة يعود أساساً إلى فقدان الرؤية التاريخية الاجتماعية عندهم في فهم طبيعة الفكر البشري. فابن خلدون قام بدراساته العمرانية وتطبيقاته حول المجتمع العربي انطلاقاً من معطياته الاجتماعية والدينية والمياسية ونأمله فيها. وبعبارة أخرى، فبينما أدت استبدادية الملوك ورجال الدين وفشل الفكر العقلاني لمصر للنهضة في أوروبا، كما رأينا، إلى ظهور منطق العلم الوضعي (Positivist Science)، كانت الظروف في العالم الإسلامي العربي تختلف عن تلك التي عرفها عهد ما قبل بروز المدرسة الوضعية. فالصراع بين الكنييسة والعلم في بعض المجتمعات الأوروبية ليس له ما يماثله في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم لم يشك ابن خلدون من صراع بين عقله البرهاني، من جهة، وبين اعتقاداته الغيبية، من جهة ثانية. وعلى هذا الأساس فقد سعى إلى فهم طبيعة العالم المحسوس وغير المحسوس برؤية عقلية متقنة. ومن هنا كما قال المفكر المغربي محمد عابد الجابري فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية) في المقدمة ليست بحوثاً استطرادية، بل هي جزء لا يتجزء من الهرم العمراني الخلدوني. ومن الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة. وفي رأبي إن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث مضمونها. أو من حيث ترتيب فصولها، وتتابع فقراتها، وتتلاقى أجزائها، تشكل بناءاً هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلتفت للنظر في هذا الصدد ليس تلك الهوة المزعومة بين البحوث الأصلية و البحوث الإستطرادية بل إن الذي يشير الإنتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يعود المقدمة

من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها¹⁸⁴

وبالمقابلة بالفكر الوضعي الإمبريقي الغربي المعاصر في العلوم الاجتماعية والإنسانية فإنه يمكن القول بأن الاستيمولوجية ابن خلدون تختلف عن تلك التي يتبناها رواد العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منذ عصر كومت. فكما سبق أن ذكرنا فإن للروح الوضعية تتكرر أو لا تهتم بدراسة ظواهر ما وراء عالم المحسوسات. أما ابن خلدون فهو لا يفعل ذلك، بل هو يقر بأن الموجودات صنفان : (1) للموجودات المحسوسة؛ (2) موجودات ما وراء الحس. ومن هذا المنطلق لم يهمل صاحب المقدمة دراسة هذه الأخيرة كما فعل الوضعيون المحدثون. فلقد تطرق ابن خلدون إلى دراسة ظواهر الوحي والنبوة والخورق والعرافين والناظرين في الأجسام الشفافة وإدراك الغيب عند أهل الرياضيات من المتصوفة والكهانة¹⁸⁵... كما أنه تحدث عن علوم السحر والطلسمات¹⁸⁶. إن المطلع على تحليلات ابن خلدون لتلك الظواهر يجد أن العلامة ابن خلدون كان يستند، في جميع أبحاثه وتحليلاته لها، إلى الدلائل العقلية والمنطقية وحدها. وكمثال على ذلك، نسوق ما جاء في حججه على أن العقل البشري لا يستطيع إدراك ظواهر ما وراء الحس. ولكن هذا لا ينبغي أن ينفي عدم وجودها، "إن علم الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع وللمعقولات ويسقط من

¹⁸⁴ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، المصيبة والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط 3 (بيروت : دار الطليعة، 1982)، ص 118-119.

¹⁸⁵ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار القلم، 1987)، ص 91-119.

¹⁸⁶ المصدر نفسه، ص 496-504.

لوجود عنده صنف للمسموعات وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ... فقلل هناك ضربا من الإدراك غير مدركتنا¹⁸⁷ :

فابن خلدون يقر هنا بوضوح مدى محدودية العقل البشري في عالم المدركات. وليس هذا قدحا في العقل أو خطأ من شأنه. فالعقل يشبه الميزان هنا. فالميزان مهما كان صحيحا أو دقيقا لا يستطيع أن يزن إلا مقادرا محدودا من الأثقال. وبعبارة أخرى، فعمل العقل مثل عمل للميزان محدود. ومن ثم يرى ابن خلدون شرعية الرجوع إلى الديانة والشرعية في كل ما يقع وراء تلك الحدود¹⁸⁸.

ومن هذه الخلفية يتبين أن العقل العربي الخلدوني يختلف عن العقل الغربي الوضعي بالنسبة إلى الأسس التي بنيا عليها معرفتهما حول الإنسان والمجتمع. فعقل صاحب المقدمة متأثر إلى حد كبير بالتصور الإستمولوجي الإسلامي في تعامله مع الظواهر العمرانية التي قام بدراساتها. بينما إستمولوجية العقل الغربي الوضعي هي أساسا، كما رأينا، حصيلة ظروف تاريخية إجتماعية خاصة عرفتها المجتمعات الأوروبية منذ عصر التنوير. فالعقل الخلدوني هو ذلك العقل الذي يعتمد على مصادر متنوعة من المعارف لفهم الظواهر. فهو عقل يستعمل الملاحظة والتجربة كما أنه يستعين بالوحي والتجارب الروحية في تكوين زاده المعرفي وعلمه حول القضايا والظواهر التي يطمح إلى فهمها وتفسيرها. فالمنظور الخلدوني - الذي هو منظور إسلامي في الأساس - منظور متعدد الرؤية متفتح على كل مصادر للمعرفة التي يمكن أن تساعد العالم والباحث على إلمام معرفي أكثر مصداقية بخصوص الظواهر التي يدرسها.

¹⁸⁷ المصدر نفسه، ص 480.

¹⁸⁸ أبو خلدون سبط الحصري، دراسة عن مقدمة ابن خلدون، ط 3 (بيروت: دار الكتاب

العربي، 1967)، ص 494.

أما العقل الغربي المعاصر فهو ذلك العقل المادي (الوضعي) التجريبي (الأمبيريتي) الذي يحرص، من جهة، لمعرفة الإنسانية في تلك المعرفة التي يحصل عليها عن طريق الحس والتجربة للماديين. ومن جهة أخرى، فهو يضرب عرض الحائط بأي نوع آخر من مصادر المعرفة الإنسانية. وبطبيعته المادية نحا العقل الغربي الوضعي المعاصر إلى تبني مفهوم الحتمية المتشددة (Rigid Determinism) بخصوص القوانين التي تتحكم وتوجه السلوك الإنساني الفردي والظواهر الاجتماعية. إن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية تمر ولا شك بأزمة كما ذكرنا سابقاً. لقد أرجع فيلسوف العلوم شراخ (Schrag) جاثبا كبيرا من هذه الأزمة إلى هيمنة الحتمية المتصلبة على تصورات وتفسيرات تلك العلوم. فعالم السياسة لاسوال (Laswell) نظر إلى الإنسان كحيون سياسي (Homo Politicus) بينما اعتبر عالم الاجتماع الألماني دهرندروف (Dahrendorf) الإنسان كائن اجتماعيا بحتا (Homo Sociologus) أما العالم كاسيرار (Cassirer) فقد نظر إلى الإنسان ككائن رمزي الطبيعية (Homo Symbolicus).

فهذه للتصورات - وغيرها كثير - للإنسان تشير إلى حالة من الضياع والتمزق تعيشها إستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة¹⁸⁹. وكرد فعل على ذلك نادى البعض أمثال فيلسوف العلوم كارل بوبر وعالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون بتبني مبدأ اللاحتمية (Indeterminism) ليس في هذه العلوم فحسب وإنما في كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية. وهذا يعني ضرورة حدوث أمرين لإصلاح علوم الإنسان والمجتمع : (1) لا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص إستمولوجيتهم ومسلما

Schrag , Radical Reflection and The Origin of the Human Sciences,p.2 ¹⁸⁹

ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع؛ (2) إن الرؤية العامة للعلم الحديث تحتاج هي الأخرى إلى إصلاح. فالعلم يجب أن يكف عن استعمال المعطيات الكمية كقياس وحيد ينم لمدى مصداقية المعرفة الإنسانية. وبعبارة أخرى، ينبغي على العلوم السلوكية والاجتماعية، كما فعل فيبر (Weber)، أن تعطي أهمية رئيسية للعوامل غير المادية في تفسيرها للظواهر السلوكية والاجتماعية. أي يجب على هذه العلوم أن تتخلص من مبدإ الحتمية الأحادي وتستبدله بمنظور متعدد الرؤى، وبالتالي أكثر مرونة لفهم الظواهر السلوكية والاجتماعية المعقدة قيد البحث. وهذا ما يمثل، في رأينا، إلى حد كبير عقل ابن خلدون المبرر في تحليله واستخراج القوانين وإنشاء النظريات حول حركية أحداث المجتمع العربي الإسلامي منذ مجيء الإسلام حتى القرن الرابع عشر الميلادي. ورغم ما كتب عن أزمة علم الاجتماع العربي¹⁹⁰ في العقود الأخيرة فإن معظم ما كتب لا يشير إلى أن أزمة علم الاجتماع العربي أزماتان : أزمة تبيننا دون تحفظ لتصورات العقل المادي التجريبي الغربي للإنسان والمجتمع وعدم اعتدائنا - تحت وطأة الهيمنة والتقليد الغربيين - لما يحتضنه عقل صاحب المقدمة من رحابة في الرؤية المعرفية المنفتحة على مصادر المعرفة المادية والتجريبية، من جهة، ومصادر المعرفة النفسية والروحية والغيبية، من جهة ثانية. وفي نظر التوجهات المتزايدة اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية يمكن القول بأن السير على هدي العقل الخلدوني هو أقوم في دراسة الإنسان والمجتمع إذا ما قورن بمنظور العقل الوضعي الأمبيرقي الضيق الأفاق.

¹⁹⁰ محمد عزت حجازي (وأخرون)، نحو علم اجتماع عربي : علم الاجتماع والشكليات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي، 7 (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

عاشرا : دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان.

لقد أشرنا أكثر من مرة في الصفحات السابقة إلى بعض ملامح أسباب الأزمة التي تمر بها العلوم الاجتماعية والإنسانية ولمحنا إلى اعتقادنا أن المنطق الخلدوني في دراسة الإنسان والمجتمع منطوق أكثر واقعية في دراسة العمران البشري. فإين خلدون يميل، من ناحية، إلى تبني الحتمية الاجتماعية بخاصة في تفسيره للظواهر الاجتماعية. ولكنه، من ناحية أخرى، له تصور إبستمولوجي للإنسان يختلف كثيرا عن ذلك الذي يتبناه العقل المادي الوضعي. فالإنسان يتشابه مع الحيوانات ويختلف عنها في الوقت نفسه "ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والإجتماع المهيء لذلك للتعاون وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح أخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائما لا يفتر عن الفكر"¹⁹¹ فالإنسان كائن مفكر أولا وقبل كل شيء عند صاحب المقدمة، أما حيوانيته فهي أمر ثانوي بالنسبة إلى كينونة الإنسان. وليس من المبالغة القول بأن سمة حيوانية الإنسان قد أخذت مركزية في للتصورات الإبستمولوجية لكثير من علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك منذ أن نشر دارون نظريته الشهيرة عن نشوء وتطور الإنسان¹⁹². وفي نظرنا أن أزمة علوم الإنسان والمجتمع تقتضي أن تبدأ معالجتها من هذا الأساس الإبستمولوجي الذي يخلط بين طبيعة الإنسان وبين طبيعة الحيوان. فالتمييز بين الإثنين يردّ إلى العلوم

¹⁹¹ ابن خلدون، المقدمة، ص 429.

Charles Darwin , The Origins of Species (New York : Penguin Book, 1984).

¹⁹²

الاجتماعية والإنسانية طبيعة الإنسان الحقيقية المتميزة عن غيرها. وبذلك لا يمكن لمصادقية هذه العلوم إلا أن تتحسن.

إن استعمال الفأر أو الحمام أو القرد في التجارب السلوكية المخبرية أصبح عرفا علميا شائعا بخاصة في علم النفس، وطالما نعلم نتائج هذه التجارب على سلوك الإنسان. وهذا يعني أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان على أنه لا يختلف عن الحيوانات والطيور. فينتظر من الإنسان أن يكون تصرفه مماثلا في أسبابه لسلوك الحيوانات والطيور في الظروف نفسها. ونحن نتفق مع ابن خلدون وبعض المفكرين المعاصرين الذين يرون في هذا القياس (من الحيوان إلى الإنسان) تشويها استيمولوجيا وتطبيقيا. وإذا كان الأساس الذي تقام عليه النظريات والتنبؤات والتفسيرات لسلوك الفرد والجماعة الإنسانية أساسا خاطئا، فإن المصادقية العلمية ستكون بالتأكيد مصادقية واهية تزيد مباشرة في تصلب معضلة أزمة علوم الإنسان والمجتمع.

إن تمييز ابن خلدون للإنسان عن الحيوان، بالقدرة على التفكير، تؤيده البحوث العلمية الحديثة. إن هذه الأخيرة تشير إلى أن للكائن الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأخرى ببنية التركيبية العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأخرى ببنية التركيبية العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ذو تركيبة أكثر تعقيدا وأكثر تنوعا في الأنشطة التي يقوم بها من أمخاخ الكائنات الأخرى. إن المخ البشري هو عبارة عن ماكينة شديدة التعقيد (Une Machine hyper-complexe) كما قال عالم الاجتماع الفرنسي ادغار موران (Edgar Morin)¹⁹³. فالمخ، كما هو معروف الآن، ينقسم إلى شطرين : أيمن

E. Morin, La Methode 3 : La Connaissance de la connaissance (Paris : Seuil, 1986), pp.85-114

وأيسر، وهذان للشطران متكاملان، من جهة، ومختلفان، من جهة أخرى. إن تكاملهما معقد في حد ذاته، إذ إنه يحتوي على إمكانات التعاون والتصارع في الوقت نفسه. ومن ملامح تعقيد المخ الإنساني هو أنه، كما أشار فون فوارستر (Von Foerster)، عضو ديمقراطي. فهو ليس بمركز سلطوي يعطي أوامره على أفراد، بل هو عبارة عن فدرالية تضم عدة جهات تتمتع كل منها بذاتيتها الخاصة.

إن تركيبة مخ الإنسان المشار إلى بعض ملامحها هنا لا بد أن تكون مصدر ما نسميه بعالم الرموز الثقافية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الدواب الأخرى. فاللغة والتفكير والتدين والمعرفة/العلم واعتناق القيم والأعراف الاجتماعية ... هي من خصائص الأفراد والجماعات الإنسانية. وبعبارة أخرى، فإن ظاهرة الثقافة عند الإنسان بمعناها الأنتروبولوجي الموسيولوجي غير ممكنة الظهور من دون وجود هذه البنية العضوية المعقدة التي يتميز بها مخ بني آدم.

ومهما كانت نوعية تعريف مفهوم الثقافة الذي نرجع إليه في معظم مراجع وكتب ومجلات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة فإننا نجد إتفاقا عاما بينها يؤكد أن الثقافة تمثل الجانب غير المادي (الرمزي، الفكري، الروحي ...) لكيونة الإنسان. فاللغة هي لم الرموز الثقافية جميعا والتي تميز عالم الإنسان عن غيره من عوالم الكائنات الحية الأخرى. فالعقل الإنساني لا يبدو أنه قادر على التفكير البسيط أو المعقد دون اللجوء إلى اللغة. كما أن اللغة تعطي الإنسان المقدرة على تحدي قيود زمان عمره القصير المرهون بوجوده الجسمي. فاللغة بهذا الاعتبار تؤهل الإنسان لـ "نوع" من الخلود. فلو لا اللغة لما كتب طول العمر أو الخلود للأفكار والمواظع والحكم الإنسانية عبر العصور. وإذا كانت "الروحانيات" تعلي الأبدية وعدم الهلاك للجانب الغير المادي للإنسان فإن اللغة تصبح من أهم الوسائل التي تكمن فيها اللمسات الروحية لكيونة الإنسان. ولعل توجه

الإنسان بالكلمة في دعواته وإبتهالاته وصلواته إلى إلهه دليل آخر مباشر على الصلة الحميمة بين اللغة كرمز ثقافي، من جهة، وممارسة الشعائر الروحية، من جهة أخرى. فاللغة هي، إذن، أحد المؤشرات على تجذر الجانب الرمزي والروحي في طبيعة هذا الكائن المتميز على سواء بالثورة على التفكير كما قال ابن خلدون. فالتفكير بهذا المعنى ذو مدلول فسيح. فهو يفيد أن الإنسان قادر على التفكير العقلاني وابتكار الثقافة واكتشاف القوانين العلمية والانتماء إلى عالم الروحانيات. كما أن الإنسان بميزة التفكير قادر على القيام بالإختيار بين الأشياء كما أنه للمسبب نفسه معرض إلى الخطأ والصواب في تفكيره وأحكامه.

إن النظر إلى الإنسان ككائن يتميز بالتفكير وما إلى ذلك من انعكاسات، كما رأينا، يعكس صورة مختلفة تمام الاختلاف عن صورة الإنسان الشبيه بالحمم أو الفأر أو القرد. ولا يجوز لنا أن نفكر في تخفيف أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحالية إذا استمر تجاهلنا الإستمولوجي لميزة التفكير - بمعناها الواسع - التي يختص بها الإنسان دون سواء. فمقولة ابن خلدون بشأن اعتبار الإنسان كائنًا مفكرًا، أولاً وقبل كل شيء، مقولة ذات مصداقية خالدة. ولا يمكن في نظرنا فهم ملاحظات صاحب المقدمة المصيبة دون الرجوع إلى الواقع الاجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. إذ إن العالم أو الباحث أو المفكر يتأثر دائماً في رؤيته المعرفية بإطاره الاجتماعي وظروفه التاريخية والاجتماعية. فإبن خلدون عميق التأثير، في رأينا، بالإطار الإسلامي في تصوره للإنسان ككائن مفكر وفي تحديده لمعالم طبيعة المعرفة الإنسانية. فتأكيده على تميز الإنسان عن الحيوانات، بالتفكير متناسق تماماً مع صورة الإنسان في القرآن. فالآيات القرآنية المتحدثة عن سمة التفكير المميزة للإنسان عديدة. فالآية ﴿ ولقد كرمنا بني

آدم ... وفضلناهم على كثير ممن خلقنا ...»¹⁹⁴ تشير بالتحديد إلى ميزة القدرة على التفكير عند الإنسان. ومن ثمّ كثر عدد الآيات الداعية إلى التفكير والتأمل «... إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون»¹⁹⁵، «... إن في ذلك لآية لقوم يعقلون»¹⁹⁶ «... إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون»¹⁹⁷، «ثم لرجع البصر كرتين ...»¹⁹⁸، «... ويتفكرون في خلق السموات والأرض...»¹⁹⁹ فالدعوة إلى أهمية للتفكير، في القرآن، كانت دائماً موجهة إلى الإنسان، وهذا يعني أن التفكير هو ميزة الإنسان الكبرى التي تفضل بيده وبين بقية المخلوقات بطريقة جذرية قاطعة.

أما بالنسبة إلى مصادر المعرفة عند ابن خلدون فهي متأثرة أيضاً شديد التأثير بالرؤية الإسلامية. فالمصدر الأول للمعرفة الإنسانية في المنظور الإسلامي هو الإعتماد على الحواس الخمس بالتعاون مع العقل كمشرف ومحلل ومنسق لمعطيات الحواس الخمس. فالقرآن، مثلاً، نحاشي

¹⁹⁴ القرآن الكريم، «سورة الإسراء» الآية 70. إن ظهور ما يسمى اليوم بالعلوم المعرفية Cognitive Sciences ولخذاً الصدارة أكثر فكثر في العلوم الإنسانية والاجتماعية تحول هام في مسيرة هذه العلوم التي تسمى اليوم لاسترجاع مكافئة العمليات المعرفية cognitive processes لدخل تفكير العقل إلى صلب بحوث هذه العلوم.

أنظر :

- 1- Bly, B.M. Rumelhart, D.E. (eds): Cognitive Science, San Diago, Academic Press, 1999, pp.384.
- 2- Le cerveau et la pensée, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999, pp.379.
- 3- Les Sciences de la cognition, Hors-Series, Sciences Humaines, N° 35 Dec.2001, Jan-Fev.2002.

¹⁹⁵ سورة النحل، الآية 11.

¹⁹⁶ سورة النحل، الآية 12.

¹⁹⁷ سورة النحل، الآية 13.

¹⁹⁸ سورة الملك، الآية 4.

¹⁹⁹ سورة آل عمران، الآية 191.

كلية تقريبا استعمال الأسلوب الفلسفي لإثبات وجود الإله الواحد. ولجأ في المقابل إلى حث الذين لا يؤمنون إلى استعمال حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة العقل في عالم المحسوسات للوصول إلى الإيمان بوحدة الله « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ... »²⁰⁰ « وفي أنفسكم أفلا تبصرون »²⁰¹، « ... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا »²⁰² « ألم نروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا، وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا »²⁰³ وبعبارة أخرى، فإن الإسلام يدعو الإنسان إلى تكوين معرفة مبنية على البرهان الحسي المتعقل، وهو ما سماه د. الجابري بالعقل البرهاني²⁰⁴. أي ذلك للعقل الذي يعتمد في إنشاء معرفته وعلمه على الملاحظة والتجربة الحسيين. وفي نظرنا إن ابن خلدون استفاد كثيرا من استعماله للعقل البرهاني في تأليفه لمقدمته. فكان بذلك بحق أول مؤرخ وعالم اجتماع يكتب عن العمران البشري بروح علمية تحليلية أثبتت على مر القرون أنها تتصف بمصدقية عالية²⁰⁵. ومن هنا يمكن القول أنه يوجد تشابه كبير بين العقل البرهاني الخلدوني، من ناحية، والعقل الوضعي للتجريبي الغربي المعاصر، من ناحية أخرى.

ولكن العقل العربي الخلدوني يختلف عن نظيره الغربي على مستوى المصدر الثاني للمعرفة. فبينما يقر صاحب المقدمة، كما رأينا، بوجود عالم

²⁰⁰ سورة فصلت، الآية 53.

²⁰¹ سورة النحل، الآية 21.

²⁰² سورة الإسراء، الآية 26.

²⁰³ سورة لוח، الأيتان 15 و16.

²⁰⁴ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، 2 (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

Toynbee Arnold Joseph. A Study of History

²⁰⁵

(London; New York :Oxford University Press, 1956),
Vol.3, p.322.

ما وراء المحسوسات فإن العقل الوضعي الأمبريقي لا يعترف بذلك. إن المعرفة عن هذا العالم ينبغي البحث عنها في الشرائع السماوية على الخصوص. إذ إن القول الفصل في القضايا الغيبية وغير المحسوسة يصعب تيسره على المقدرة الحسية والعقلية للإنسان. ومن ثم يؤكد عقل ابن خلدون أهمية تلاحم مصادر النقل مع معارف العقل التي عُرِفَتْ بها الثقافة العربية الإسلامية في أوج عزها. فالمعرفة عند ابن خلدون وفي التصور الإسلامي ظاهرة مزدوجة الطبيعة. لكن النقل والعقل يكملان بعضهما البعض في الإطار الإسلامي ولا يتناقضان بالضرورة، كما هو الحال في الواقع الاجتماعي المعاصر للمجتمعات الغربية التي عرفت صراعات وتناقضات عدة بين تراثها النقلي وزادها المعرفي العقلي.

وفي رأينا أن موقف ابن خلدون مع المعرفة النقلية، من جهة، وتحيز العقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر ضدها، من جهة ثانية، يعكسان والعين اجتماعيين مختلفين كما رأينا. فالواقع الإسلامي سمح على مر العصور بدرجات مختلفة من التعاون والتلاحم والتواجد... بين الفكر النقلي والفكر العقلي، ولا يُعرف الكثير في التاريخ الإسلامي عن صراعات حادة بينهما مثلما عرف التاريخ الغربي ذلك منذ مجيء عصر النهضة في القرن السابع عشر.

بهذه المعطيات التاريخية الاجتماعية لكل من المجتمع العربي الإسلامي الكبير، والمجتمع الغربي المعاصر، نرى أن ظروف الأول أكثر رحابة من ظروف الثاني بالنسبة إلى إشادة معرفة متكاملة تجمع بين النقل والعقل. أي تلك المعرفة التي تتعدى عالم المحسوسات فتحلر الإنسان من قبوعه مسجوناً في عالم الماديّات وتربطه بالكون الرحب المترامي الأطراف.

إن تبنى المجتمعات الإسلامية لموقف تتكامل فيه معرفة النقل مع معرفة العقل موقف يتسم بالموضوعية ويبتعد عن مزالق التحيز.

فالإعتراف في المنظور الإسلامي بأن المعرفة البشرية معرفة محدودة ومنقوصة «... وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً»²⁰⁶، «... وفوق كل ذي علم عليم»²⁰⁷ لا يتناقض مع ما توصل إليه جمع المفكرين الغربيين المحدثين المعروفين بفلاسفة العلوم (The Philosophers of Science). من أشهر هؤلاء الفلاسفة كارل بوبر وتوماس كوهن (Thomas Kuhn) وإيفان لكاتوس (Ivan Lakatos) وبول فيرند (Paul Feyerabend). فالمعرفة الوضعية التجريبية في نظر هؤلاء لا تسمح بالتوصل إلى القيام بتعميمات علمية لا بطرق إليها للشك. فتفكير الإنسان أو رؤيته لا يتصفان بالصواب المطلق. وكل ما يمكن أن نرجوه هو الإقتراب من الحقيقة لا معرفتها كاملة. فالملاحظة كأساس منهجي للعلوم الوضعية التجريبية الحديثة لم يعد لها الدور التأسيسي (Foundational) في بناء المعرفة كما كان لها في العقود السابقة²⁰⁸. فهنسن (Hanson) يرفض في هذا الصدد المقولة المدعية بأن النظريات العلمية هي نتيجة أرضية الملاحظة الموضوعية. فهنسن يرى أن خلفية الباحث ونظريته وفرضه يمكن أن تؤثر تأثيراً كبيراً في ما يلاحظه. وبالتالي فليس هناك من نظرية ذات أرضية حيادية كما يعتقد الوضعيون التجريبيون. كل هذا أدى بهؤلاء الفلاسفة، بعد تحليلاتهم النقدية، إلى أسس المعرفة الوضعية الأمبيريقية إلى التأكيد على نسبية (Relativism) هذه المعرفة. وهذا يعني عندهم أن المعرفة العلمية الإنسانية تبقى دائماً معرضة إلى الخطأ. فالعلماء يبحثون بالطبع عن الحقيقة وطالما يعتقدون أنهم حصلوا عليها. لكنهم يعترفون أحياناً، أمام تشكك البعض في مصداقية معرفتهم، بأن معرفتهم نفسها قد يكتشف أنها خاطئة. ففيزياء العالم نيوتن (Newton)

²⁰⁶ سورة الإسراء، الآية 85

²⁰⁷ سورة يوسف، الآية 76.

²⁰⁸ D.C Philips, *Philosophy, Science and Social Inquiry* (New York: Pergamon Press, (n.d)), pp.5-45, and W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science* (London : Routledge and Kegan Paul, 1981)

كانت لها السيطرة لعدة قرون، ثم تراجعت في أسس معرفتها مع اكتشافات اينشتاين (Einstein) لقانون النسبية. والشيء نفسه حدث لفيزياء هذا الأخير بظهور ثغور فيها قد تؤدي إلى الإطاحة بها في النهاية.

وإذا كانت طبيعة معرفة العقل المبنية على للملاحظة والتجربة لا تخلو من ملامح التحيز والقصور والمحدودية فإنه من كبرياء الإنسان أن يعرض عن تلقي مصادر معرفية أخرى تتصف بالمصدقية الكاملة، من ناحية، وتجعل من هذه المعرفة غذاء روحيا يقرب بينه وبين هذا الكون للرحب، من ناحية أخرى. وهذا ما نجده في صفحات مقدمة ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع للمسلم. فهو مقتنع وهو يكتب فصول كتابه الأول أنه بصدد إنشاء علم جديد : علم العمران. وهو علم يستعمل في إقامة صرحه للعقل البرهاني بنجاح. ونحن نجد في الوقت نفسه صاحب المقدمة لا يتورع عن الاعتراف بقصور ومحدودية العلوم والمعارف التي هي من صنع الإنسان. وطالما، مثله مثل علماء الإسلام لذلك العهد، ينهى فصول أو فقرات أبواب المقدمة بالاعتراف بأن العلم اليقين من خصائص الله. ولم يكن ابن خلدون، كما أشرنا سابقا، يعاني من تمزق داخلي أو تناقض معرفي بسبب قبوله لوجود معرفة للنقل مع معرفة العقل. فموقف ابن خلدون من هذين الصنفين من المعرفة موقف إسلامي أصيل. فالإسلام يتبنى مبدأ الوسطية في كل شيء ويدعو الأمة الإسلامية إلى أن تكون نجسما لذلك « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... »²⁰⁹. فالجمع بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية هو بالتأكيد مثال على تجسيد مبدأ الوسطية في عالم المعرفة. ومن ثم فإن المنظور الإسلامي المعرفي لا

²⁰⁹ سورة البقرة، الآية 143. انظر أيضا مقابلة حول "العقل العربي والثقافة العربية: حوار مع د. زكي نجيب محمود" أجرى الحوار صلاح قصيرة، المستقبل العربي ، السنة 11، العدد 114 (دب/أغسطس 1988)، ص 123-127.

يمكن أن يقبل المنظور المعرفي الوضعي التجريبي كمصدر وحيد لتأسيس معرفة ذات مصداقية أو العقل العرفاني كما يدعي المتصوّفون وأمثالهم²¹⁰. إن العمل بكل من هذين المنظورين على حدة لا يمكن إلا أن يساهم في تشويه ومحدودية المعرفة الإنسانية. فالجمع بين رصدي المعرفة العقلية والمعرفة النقلية يمثل الموقف الوسط الذي هو حلقة وصل بينهما. وبهذا الاعتبار فإن المجتمع العربي والإسلامي الكبير يكون أكثر تأهلاً من نظيره الغربي المعاصر بخصوص تقبل وورثة الحقائق والحكم القديمة التي تركتها الحضارات الإنسانية السابقة. وإذا كانت الوسطية هي مركز الثقل في استجلاء معرفة موثوق بها، فإن ذلك يرجع في نظرنا إلى كون الموقف الوسط - تعريفيًا - موقفاً لا يسمح لنفسه بالتحيز ضد أو مع أحد مصدري المعرفة على الآخر. ومن هنا فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول أوسع من الموضوعية كما تستعملها العلوم للوضعية التجريبية المعاصرة. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتمثل، كما بينا، في اتخاذ موقف وسط (غير متحيز) بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وهو موقف يدعو إلى تكامل هاتين المعرفتين لا على تصارعهما، من أجل خدمة الإنسان وال عمران البشري والعالم الطبيعي، وهو موقف يرفضه كل من العقل الوضعي التجريبي المعاصر والعقل العرفاني النقل. ومن هنا يتضح أن المصداقية المثالية للمعرفة، في التصور الإسلامي، تأتي من الحوار والتكامل والجدل بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وبهذا المعنى فالمعرفة الإنسانية تصبح أكثر مصداقية ورحابة إذا كانت نتيجة لحوار بين الأرض والسماء.

²¹⁰ الجاوي، بنية العقل العربي: دراسة تطاليفية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية.

حادى عشر : أصناف المعرفة.

أ - المعرفة الغريزية

إن ظاهرة المعرفة، كما ناقشناها فيما تقدم، ظاهرة إنسانية في الأساس. ولكن هذا لا يعني أن عالم الدواب محروم كل الحرمان من إمكانية اكتساب المعرفة حول محيطه ونفسه. فالكائنات الحية الأخرى تملك معرفة أساسها العوامل الغريزية أو الوراثة (Genetic) كما أصبحت تعرف في مصطلحات العلوم الحديثة. فهذه الأخيرة طالما تفسر مثلا سلوك النحل وتنظيمه "العمالي" في صناعته للعسل أو التنظيم الذي يعكسه النمل في القيام في تخزينه لمؤناته التي يحتاجها في الفترات الصعبة من السنة، بأنه سلوك يركز على الوراثة الغريزية. وكذلك الشأن في تفسير العديد من مظاهر السلوك الأخرى بين الكائنات الحية غير العاقلة. فظاهرة هجرة الطيور الدورية من مكان إلى مكان ومن قارة إلى أخرى مثال آخر يفصح عن أهمية المعرفة الغريزية عند هذه الكائنات. فرغم المسافات الشاسعة التي تقطعها هذه الطيور فإنها نادرا ما تظل طريقها. والإنسان كي يقوم بالشيء نفسه يحتاج، إلى مجموعة من الأدوات الحديثة (خراطط، مراكز رصد جوي، ...) التي تسهل عليه معرفة بلوغ مقصده. فالمعرفة الغريزية لعالم الدواب هي معرفة ذات مصداقية عالية لكنها معرفة محدودة المعالم والآفاق، صالحة لحفظ الذات والقيام بأنشطة محددة روتينية في كثير من الأحيان.

إن الإعتراف بهذا الصنف من المعرفة في عالم الكائنات الحية تؤيده المعرفة العقلية في الثقافة العربية الإسلامية. فما يقوله القرآن بشأن المعرفة الغريزية عند النحل متفق مع ما اكتشفه العلم الحديث عن هذا الأخير ﴿ ولوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما

يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون»²¹¹.

ب - المعرفة الإنسانية وإشكالياتها

إذا كانت المعرفة الغريزية للأشياء عند الدواب ذات مصداقية عالية فإن المعرفة المكتسبة (العقلية) للعلمة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطأ والصواب. فهي معرفة مزودة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسما وروحا. فكما أن هذين العنصرين جعلنا من كينونة الإنسان مسرحا للجدلية والتوتر والصراعات والحركة دخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطأ والصواب للمعرفة البشرية جعلنا أيضا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة للحركة والإجهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية. أي أنها معرفة تظل دائما مزيجا من الشك واليقين.

إن لمثيلز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكد العلوم المعرفية Cognitive Sciences الحديثة، هو في نظرنا العامل الرئيسي للحاصم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعقبة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظواهرات قصد فهمها ينطوي دائما على احتمالات الصنق والكنب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة المصداقية التامة في معارفه للنتيجة عن جهوده الفكرية. إن مقدرة الإنسان على التعقل

²¹¹ سورة النحل، الآية 28-29.

والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة / الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن للنظر إلى مصداقيتها وقيمتها إلا بشيء من التحفظ على الأكل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطأ واقعا دائما الإحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق مصداقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والفلاسفة والطماء كانوا ولا يزالون واعين على مر العصور بطبيعة إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ مصداقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج "إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبوت بفضيان بصاحبهما إلى الحق"²¹². وكذلك 'يحتاج صاحب هذا الفن (للتاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ومآثر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك"²¹³.

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالإعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرانف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، فإن

²¹² ابن خلدون، المقدمة، ص 9.

²¹³ للمصدر نفسه، ص 28.

النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تكبين صدقه من كذبه²¹⁴. ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، "وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة"²¹⁵؛ و "حينئذ يمرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من التواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا [تحقق قانون المطابقة] وإلا زيفه واستغنى عنه"²¹⁶؛ "إذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب يوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"²¹⁷.

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتية أو الغرالي، والنداء بتبني الوضعية والإمبريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطأ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليا على جوانب الكذب (الخطأ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.

²¹⁴ المصدر نفسه، ص 35.

²¹⁵ المصدر نفسه، ص 37.

²¹⁶ المصدر نفسه، ص 28.

²¹⁷ المصدر نفسه، ص 37.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن مصداقية المعرفة الحديثة المتأثرة للتأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والإمبريقية. فلقد صححت المعرفة الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تمتأصل، جملة وتفصيلا، كل جنور العوامل المختلفة للمودية إلى الخطأ وللزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشئ للمعرفة بعقله البرهاني للمفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم :

1 - نعتقد ونعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

2 - محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها بعضها ببعض.

3 - عوامل التحيز المشار إليها سابقا التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررا كاملا بخاصة في محاولته دراسة القضايا الإجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعى عالم الإجتماع ماكس فيبر Max Weber، وعدد متزايد من مختصي العلوم الإجتماعية والإنسانية، إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرا كاملا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا، كما أشرنا سابقا، هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل 'ضعف المناعة ضد فيروس التحيز"، الذي يشكو منه علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الإعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة مصداقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ إن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطأ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه

الأخيرة تبقى إذن معرفة نسبية دلتما رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماما مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية (... وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)²¹⁸ إيجازا بلوغا.

ج - المعرفة السماوية

ومما تقدم بخصوص صفات الخطأ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والقول الفصل سواء بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلباً ملحا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة²¹⁹ التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل نهرم أو عجز العلم الوضعي

²¹⁸ سورة الإسراء، الآية 85.

²¹⁹ إن مشكلة تماطي الخمر في المجتمعات الإشرقية والرأسمالية على السواء لم يفلح العقل الغربي الوضعي التجريبي في معالجتها. بل يمكن القول أنه ساعد على تضخيمها. ففي الاتحاد السوفياتي السابق كنا نتحدث عن حملات الزعيم غورباتشيف ضد عادات التخمير وفي بعض المجتمعات الغربية للرأسمالية مثل كندا هناك حملات "إننا شربنا الخمر فلا تسق سيارتك" لتحديد مضار تماطي الخمر بالنسبة إلى حوادث الطرقات. إن هذه الحملات المتزايدة هنا وهناك لا تمثل إلا معالجة جزئية لمشاكل تماطي الخمر التي تمس الجانب الشخصي والعائلي والاجتماعي لل فرد والمجتمع.

ورغم تجمع الكثير من المعطيات العلمية المؤكدة على الجوانب السلبية لتماطي الخمر جماهيريا، فإن المرء لا يتعثر من سلط هذه المجتمعات أن تتخذ قرارا مثل القرار الذي تتخذه الإسلام بشأن الخمر. لأن مسألة تناول الكحوليات لا تطرح على مستوى علمي عقلاني فصب وإلما أيضا تتدخل فيها أهواء الناس وميولهم وأهملهم الثقافية التي أصبحت جزءا من اللاشعور الجماعي لهذه الشعوب. فمجيء الوحي في هذه القضية الشائكة وأمثالها يرشد الناس ويقودهم مطلب ضروري يحتاج البشر إلى معرفة يقينية حسنة. فتحرير الإسلام لتماطي الخمر حل جزري بالتأكيد لهذه المعضلة، فهو من نوع "قطع الرأس تنشف المروق".

التجريبي الحديث عن معالجة المعائل الأخلاقية الإجتماعية القيمة، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تتقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، ففتخل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإشكالية.

وإذا ما قابلنا هذه الأصناف الثلاثة من المعرفة : المعرفة للفرزية الحيوانية والمعرفة الإنسانية والمعرفة السماوية نجد أن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لهنى الإنسان. فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين، خطأ وصواب...) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي ميّز به عن سائر الكائنات. فموقف للبين بين هو موقف متذبذب. والتذبذب هو، من جهة، مريض للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافظ على الحركة والإجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الإنشطار التي تفرضها إشكالية الخطأ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقا شغوفاً دوماً بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الأفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان : طبيعة معرفية مزدوجة من الخطأ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد للأبدى لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاعة مدى للدهور.

الفصل الخامس

مروحية التعبير الاجتماعي في فنون ابن خلدون
وفنون رواد علم الاجتماع الغربيين

أولا : طبيعة موضوع الفصل وأهدافه.

يمثل هذا الفصل محاولة استكشافية لمعالم فكر ابن خلدون بالنسبة لمفهوم التغيير الاجتماعي، كما تعبر عن ذلك بعض المصطلحات الحديثة للعلوم الاجتماعية مثل مصطلحات التقدم والتطور والتنمية وتصنيف المجتمعات إلى مجتمعات تقليدية traditional ومجتمعات حديثة modern. ولإلقاء الضوء على الفكر الاجتماعي الخلدوني رأينا من المناسب القيام بمقارنة فكر صاحب المقدمة بالفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) لرواد علم الاجتماع الغربي.²²⁰ وبالتحديد فإن هدفنا النهائي من هذه الدراسة يتمثل في أربعة محاور :

- 1 - إبراز المعالم الرئيسية لعلم العمران الخلدوني بالنسبة لظاهرة التغيير الاجتماعي. وهو ميدان لا يزال يحتاج إلى السبر والإستكشاف. ومن ثم فسوف نركز كثيرا في هذا الفصل على الفكر الاجتماعي لابن خلدون.
- 2 - القيام بالتعرف على مستوى للتفكير الاجتماعي الخلدوني حول التغيير الاجتماعي ومقارنته بفكر كولت ومبسنر ودوركاييم وفير.
- 3 - تحديد القوى المؤثرة على بلورة الفكر الاجتماعي حول ظاهرة التغيير الاجتماعي عند كل من صاحب المقدمة ونظرائه للغربيين.

²²⁰ يجد المرء في مراجع علم الاجتماع لغربي تميزا (كما هو الحال في كتب Etzioni, A., and Etzioni, E, Social change, New York, Basic Books, 1964 بين علماء الاجتماع الأوائل (الكلاسيكيين) والمحدثين. فعلماء الاجتماع الأوائل عاشوا معظم حياتهم في القرن التاسع عشر بينما نعتي بعلماء الاجتماع المحدثين هؤلاء الذين عاشوا في القرن العشرين. إن شريعة تركيزنا على فكر علماء الاجتماع الأوائل تأتي من كون أن فكرهم السوسيولوجي قد أثر كثيرا في علم الاجتماع الحديث. انظر كتاب .

Social Change of Theories / Appelbaum, R., Markham Publishing Co., 1970, p.128.

ومن ثم فإن فهم الرؤية السوسيولوجية لهؤلاء الرواد بخصوص مفاهيم التطور والتغيير الاجتماعي والتنمية تصبح أساسا بالنسبة لتقييم مفيد لهذا الحقل المعرفي.

4 - إلقاء الضوء على نظرياتهم حول التغيير الاجتماعي ومدى صمود هذه النظريات أمام النقد الحديث للنظريات الكبرى Grand Theories للتغيير الاجتماعي.

ثانيا : المجتمعات والتغيير الاجتماعي وعلماء الاجتماع.

رغم للعوامل المتعددة، مثل عوامل الزمان والمكان والثقافة، التي جعلت توجه واهتمام هذين النوعين من علماء الاجتماع مختلفين كثيرا عن بعضهم البعض²²¹، فإننا مع ذلك نجد هؤلاء العلماء، كما سوف نرى، يشتركون في الاهتمام بدراسة التغيير الاجتماعي. وإن انشغال علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة التغيير الاجتماعي هو أمر مشروع جدا. فالتغيير كان دائما يشكل قوة حياة أو اندثار المجتمعات والحضارات الإنسانية عبر تاريخها الطويل. فعملية التغيير قد أثبتت أنها قادرة أحيانا على تحويل تلك المجتمعات والحضارات إلى مستوى رفيع من التقدم أو إلى وضع مترد من التخلف. ونظرا لأن دراسة المجتمعات هي التي تستقطب اهتمام علماء الاجتماع فإن دراسة التغيير الاجتماعي تصبح إذن أمرا مركزيا عندهم يصعب الهروب منه.

إن الدراسة والتطوير حول تغيير وتطور وتنمية المجتمعات البشرية تمثل في واقع الأمر تقليدا سوسيولوجيا عرفته ثقافات مختلفة. وكما سوف نرى، فمقدمة ابن خلدون قد أشارت وحللت العوامل المؤثرة في ملامح التغيير في المجتمعات. وقد كانت كذلك ظاهرات التطور والتقدم والتغيير الاجتماعي قضايا اهتمام علماء الاجتماع المعاصرين منذ عهد أوغوست كولت.

²²¹ فيلما اهتم الفكر السوسيولوجي الغربي بقضايا المجتمعات الصناعية، ركز ابن خلدون دراسته على قضايا ثقافية المجتمع البدوي والمجتمع الحضري اللذين عرفتهما المجتمعات العربية في عهد صاحب المقدمة وقبل ذلك وبعده.

ثالثا : التغيير الإجتماعي في الفكر السوسيولوجي الخلدوني والغربي.

فمن جهة، أعطى علم الإجتماع الغربي أهمية كبرى إلى ظاهرات التغيير الإجتماعي والتنمية والتحديث وتطور المجتمعات منذ ولادته في فرنسا في القرن الثامن عشر. فقانون الحالات الثلاث *Loi des trois états* لكونت²²² مثال يمكن تصور صاحبه لكيفية تطور المجتمعات وانتقالها من حالة إلى أخرى. ويأتي مفهوم للتطور المستمر *Linear Evolution*²²³ لعالم الإجتماع البريطاني هيربرت سبنسر ليؤكد مدى اهتمام المؤسسين الأوائل لعلم الإجتماع الغربي بظاهرة التغيير الإجتماعي. وقد تكثف هذا الاهتمام أكثر منذ الحرب العالمية الثانية²²⁴. فالرصيد الغربي للمعرفة والعلم الحديثين يحتوي على كمية هائلة من المؤلفات السوسيولوجية حول التغيير الإجتماعي والتنمية والتخلف والتحديث الخ... إن عدد الكتب والمجلات

²²² كان كونت، كمؤسس لعلم الإجتماع الغربي، ذا رؤية تطويرية شديدة بالمناسبة للتغيير ونمو الحضارات. يكتب أيليوم Applebaum بهذا الصدد: "إذا كان كونت قد رأى نمو الحضارات أمرا تطويريا بمعنى أنه عبارة عن تقدم متواصل نحو الكمال، فإنه رأى أيضا تطويريا بمعنى أنه سهل ومتواصل. فقد نظر إلى قولين للتغيير الإجتماعي على أنها مجرد شكل لعلم الإجتماع الوضعي *Positive Sociology* : نظام وتقدم حيث يكون الثاني نتيجة للأول متفقا مع القول : 'التقدم هو نمو النظام' (Applebaum, Theories, p20)

ولا بد من الإشارة هنا أن نظرة كونت التطورية يشاركه فيها بعض المفكرين الإجتماعيين الغربيين الأوائل أمثال Henry Morgan, Lewis Henry Morgan, Henry Summer Main وكونت وموسيس.
انظر أيضا كتاب *Les étapes de la pensée sociologique* R.Aron (Paris, Gallimard 1967, PP.79-140)

J.H Abraham, *Origins and Growth of Sociology*, London, Penguin Books, ²²³ 1973, pp.194-97.

²²⁴ من لسماء علماء الإجتماع الأمريكيين للامعين في القرن الماضي والذين اهتموا بدراسة التغيير الإجتماعي يمكن ذكر الأسماء التالية بروسنز Parsons ومور Moore ولافي Levy وإيتزيوني Etzioni ولورنر Lerner.

العلمية والدراسات المونوغرافية والتقارير الشاملة التي تهتم بدراسة ملامح التغيير هذه هو عدد كبير جداً²²⁵.

ومن جهة أخرى، يبدو أن ظاهرة التغيير الكبير الذي شهدها المغرب العربي في القرن الرابع عشر قد شذت بقوة لانتباه ابن خلدون، فوصف حال المغرب يومئذ بهذه العبارات : "لأن الأمم والأجيال لعمده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد اتقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهده وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال للعرب بما كسروه وغلّبوه ولتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقلص من ظلالها وقل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والإضمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخرجت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل السكان وكثني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نمبته ومقدار عمرانه وكلما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره وكنهه خلق جديد ونشأة مستأنفة

²²⁵ يعتبر الكتاب التالي أحد الكتب المعروفة حول التنمية والتغيير الاجتماعي الحديث

P. Jaquemot et al, Economie et Sociologie du tiers-monde : Paris, L'Harmattan, 1981.

وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من بدون الخليفة والأفاق وأجيالها والعوالد والنحل التي تبدلت لأهلها²²⁶.

وهكذا يتضح أن التغيير الاجتماعي والظواهر المرتبطة به تمثل اهتماما متواصلًا لعلماء الاجتماع بغض النظر عن عوامل الزمان والمكان والثقافة. ويعني هذا أن المجتمع البشري من وجهة نظر علم الاجتماع هو عبارة عن نمط اجتماعي دائم التغيير وليس بالنسق ذي الجمود المطلق²²⁷. وبعبارة أخرى، فهاجس التغيير هو من صميم طبيعة المجتمعات البشرية. وسوف نرى في هذا الفصل كيف عالجت نظرية ابن خلدون السوسيولوجية والنظريات السوسيولوجية لعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل مسألة التغيير في المجتمعات الإنسانية.

رابعاً : هل هناك علم اجتماع خلدوني؟.

هناك إجماع في الدوائر المعرفية المعاصرة أن كونت وسبنسر ودوركايم وغيرهم الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع الغربي المعاصر. ومن المناسب هنا أن نتساءل عن طبيعة الفكر المعراني لابن خلدون. وبعبارة أخرى، هل يمكن وصف الرصيد المعرفي الاجتماعي الضخم الذي تحفل به فصول كتاب المقدمة على أنه رصيد معرفي تغلب عليه روح التحليل السوسيولوجي بالمعنى الحديث؟

إن الإجابة عن مثل هذا التساؤل يجب البحث عنها في المؤلفات الحديثة كمعاجم وموسوعات وكتب علم الاجتماع. تعرف هذه المراجع السوسيولوجية تخصص علم الاجتماع على أنه للدراسة العلمية للمجتمع

²²⁶ مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص 25.

²²⁷ W. Buckley, Sociology and Modern Systems Theory, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1967.

البشري²²⁸. وعلى المستوى المنهجي يعرف علم الاجتماع أيضا على أنه تخصص تستند معرفته، من جهة، على معطيات ميدانية empirical، ومن جهة ثانية، على أسس نظرية.

إن تطبيق هذه التعاريف العامة لعلم الاجتماع الحديث على المقدمة تجعل ابن خلدون ينتمي بسهولة إلى علم الاجتماع أكثر من لنتمائه إلى التخصصات الأخرى في العلوم الاجتماعية المعاصرة. فالمقدمة هي عمل فكري يتصف بالتحليل المنظم للمجتمع العربي الكبير قبل ولقاء حياة صاحب المقدمة. ومن ثم فالمقدمة هي أولا فكر ناضج و ذو بصيرة حادة حول حركة (ديناميكية) المجتمع العربي بصورة عامة. وفي الواقع يُنظر إليها البعض على أنها الدراسة السوسولوجية العلمية الشاملة الوحيدة التي قلم بها باحث عربي حول هذا الموضوع إلى حد الآن²²⁹.

ثانيا، إن المعرفة السوسولوجية التي تحتوي عليها المقدمة هي نتيجة مباشرة لملاحظات ابن خلدون وتجاربه المعيشية في الحضارة العربية الإسلامية التي عاصرها²³⁰.

²²⁸ يعرف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المجتمع بطريقة منتظمة، systematic study . انظر : Encyclopedia of Sociology, Guilford, Conn. USA, The Dushiklin Publishing Groups, 1974, P. 278.

²²⁹ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1970.

²³⁰ يبدو أن ابن خلدون قد استعمل الوثائق الإحصائية للتثبت من خلاصته حول صنف من الناس الذين لا يصبحون في العادة أغنياء فيقول : "في أن الفقامين بأمر الدين من القضاء والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. والسبب في ذلك أن الكسب كما تكمنه قيمة الأصول، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأصول ضرورية في العمران علمة للبلوى فيه، كانت قيمتها أعظم وكلفت للحاجة إليها أشد. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة للخلق.. لذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. ولقد باحث بعض

ثالثاً، يوجد في المقدمة عدد هائل مما يسمى بالنظريات السوسولوجية الكبرى حول المجتمع العربي على الخصوص : كيف ظهرت الحضارة العربية الإسلامية قوية ثم كيف آلت إلى الضعف والإتحلال؟ وماذا كانت أدوار شوكة العصبية وروح الدين في عملية تفكك هذه الحضارة؟ ولماذا يميل القوم المهزومون دائماً إلى تقليد غزاتهم؟ ولماذا اتبعت الدول العربية التي درسها ابن خلدون أنماطاً قصيرة العمر في النشأة والنمو؟ وهكذا، فطم الإجماع الخلدوني ينبغي النظر إليه كمدرسة فكرية سوسولوجية مستقلة بذاتها بين المدارس السوسولوجية المعاصرة. ونظراً لرسوخ جنوره في تربة واقع المجتمعات العربية، فإن علم الاجتماع الخلدوني مرشح أن يكون له فهم أفضل للعديد من قضايا المجتمعات العربية المعاصرة من المدارس السوسولوجية الغربية²³¹.

وأخيراً يصف ابن خلدون نفسه فكره في العمران البشري بهذه العبارات : "انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول. الأول في العمران البشري على الجملة وأضافه وقسطه من الأرض. والثاني في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار. والخامس في البضائع والمعاش والكسب وجوهره. والسادس في العلوم واكتسابها وتعلمها. وقد قنمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلا أن المعاش ضروري وطبيعي وتعلم العلم كماله أو حاجي والطبيعي أقدم

السلام فأنكر ذلك على، فوقع بيدي أوراق مغرلة من صحايف الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الغفل والخروج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاء والأكمة والمؤنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته رجع إليه) المقدمة، ص 309-310.

²³¹ شريط مصدر سابق، ص 208.

من الكمالي وجعلت البضائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد والله موفق للصواب والمعين عليه²³².

يعتبر ابن خلدون أن كتاب المقدمة كتاب فريد بما يحتويه من معرفة وحكمة جدينتين "ونحن قد اللهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعزنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر البضائع أنظاره وأنحاء فتوفيق من الله وهداية وإن فالتني شيء - في إحصائه واستبته بغيره فالناظر المحقق إصلاحه ولي للفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحته له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء²³³.

وهكذا نرى أن صاحب المقدمة كان على وعي كامل بأنه قد حقق فتحا جديدا في معرفة القوى المؤثرة في حركية المجتمعات. وقد سمي هذا العلم الجديد علم العمران البشري.

خامسا : الإطار الفكري Paradigm الجديد لابن خلدون.

يمكن القول بكل ثقة بأن علم العمران الجديد يمثل إطارا فكريا جديدا لدراسة أحداث التاريخ بروية عمرانية. لقد أضاف ابن خلدون اللثام عن مغالط المؤرخين المسلمين في تفسيراتهم لأحداث التاريخ وذلك في مقدمته للكتاب الأول (المقدمة). لقد أوضح أن كل الرؤى التاريخية لهؤلاء المؤرخين كانت عاجزة على إعطاء تفسيرات ذات مصداقية للأحداث التاريخية التي عالجتها. وبتمبير توماس كوهن (Thomas Kuhn)²³⁴ كان علم التاريخ العربي الإسلامي يمر بأزمة في إطاره الفكري Paradigm-Crisis. فولادة علم العمران البشري، كما حددت معالمه مقدمة ابن خلدون، كان هو الإطار

²³² المقدمة، ص 31-32.

²³³ المصدر نفسه، ص 31.

²³⁴ Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolution, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

الفكري البديل الذي بمدنا بفهم أفضل خاصة لتاريخ مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثم يستطيع المرء أن يفهم لماذا سمي ابن خلدون مقدمته بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة التي تكون عمله الكبير والمتمثل في كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر²³⁵.

فالكتابان الباقيان هما أساسا كتابان لتاريخ العرب والبربر ومن عاشرهم من الأمم الأخرى المختلفة. فيتسميته للمقدمة الكتاب الأول يؤكد ابن خلدون مدى أهمية هذا الكتاب باعتباره رؤية جديدة لأي فهم حقيقي لحركية التاريخ في مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية على الخصوص²³⁶.

سالمسا : خلفيتا علمي الإجتماع الخلدوني والغربي.

وكما ذكرنا من قبل، فإن عوامل الجغرافيا والثقافة والزمن تفصل بين علم العمران الخلدوني وعلم الإجتماع الغربي. فمن جهة، ظهر هذا الأخير كتخصص معاصر في آخر القرن الثامن عشر في القارة الأوروبية على يد أوجيست كونت. ومن ثم يعتبر كونت في الدوائر المعرفية الغربية المؤسس لعلم الإجتماع المعاصر²³⁷.

²³⁵ كانت هذه هي الطريقة التي قسم بها ابن خلدون نفسه مؤلفه كاملا. انظر المقدمة، ص 6.

²³⁶ فإن خلدون كمؤرخ لم يكن أفضل من بقية المؤرخين المسلمين الآخرين كالغبري. انظر "منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها على كتاب البحر" للأستاذ قنوسي محمد الطاهي في الحد الخاص لمجلة الحياة الثقافية (تونس، المام الخامس، العدد 9، 1980، ص 6-26).

²³⁷ نحن نعتقد أن ميلاد علم الإجتماع كمجال معرفي منظم يدرس المجتمعات الإنسانية وقع إرساء لسمه الأولى بإنهاء ابن خلدون كتابة مقدمته. وبهذا الإختيار، فهو الرائد بلا منازع في هذا الميدان. وبالتالي فأوجيست كونت ينبغي اعتباره مؤسس علم الإجتماع الغربي المعاصر وليس علم الإجتماع بصورة عامة كما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. إن الفكرة والموضوعية

ومن جهة ثانية، ولد علم العمران الخلدوني في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي أولا ثم في المشرق العربي الإسلامي بعد ذلك. وفي كلا الحالتين فإن نشأة هذين العلمين كانت حصيلة للظروف التي كانت توجهها المجتمعات العربية والأوروبية. فقد تأثر علم الاجتماع الأوروبي ثم الاجتماع الأمريكي بقضايا المجتمعات الصناعية الجديدة التي عرفتتها الحضارة الغربية المعاصرة. وكان علم العمران الخلدوني يعكس أيضا قضايا وهموم المجتمع العربي في المشرق والمغرب : عدم الاستقرار السياسي والترف والعصبية والبدولة والحضارة. إن استمرار تدهور الحضارة العربية الإسلامية بعد وفاة ابن خلدون أدى إلى ركود وفقر الفكر الديني والفلسفي والاجتماعي. ففُلق باب الإجهاد بعد ابن خلدون بفقد القليلة فقط كان مؤثرا على استمرار الحضارة العربية الإسلامية في الضعف والتفكك. إن ظهور الفكر الاجتماعي الخلدوني الناضج في هذه الظروف الرديئة للمجتمع العربي بعد ظاهرة لافتة للنظر. فلا يزال عمق تحليله العمراني للمجتمع العربي فريدا من نوعه في كل التاريخ الفكري للمجتمع العربي الإسلامي. فهذا المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي يؤكد هذه الحقيقة التي أشرنا إليها أكثر من مرة في الفصول السابقة :

"في ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره للريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك فإنه في مقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان²³⁸.

توهان صاحب المقدمة أكثر من غيره على توبة مقلدة الريادة الأولى في ولادة العلوم الاجتماعية في كل تاريخ الفكر البشري.

Toynbee, A, The Study of History, London, Oxford University Press, ²³⁸
1956, vol III, p. 322.

ومع توسع الغرب الصناعي واحتلاله للعديد من بلدان العالم في العصر الحديث جاءت أيضا لهيمنة الثقافة الغربية للعالم العربي بما في ذلك علم الاجتماع نفسه. فنظريات ومفاهيم ومناهج علم الاجتماع الأمريكي والفرنسي والبريطاني تسطو اليوم على علم الاجتماع العربي. فمن الصعب جدا أن يدعي هذا الأخير أن له علم لاجتماع عربيا مستقلا، كما هو الأمر بالنسبة لعلم العمران الخلدوني الذي ليس له تأثير كبير على علماء الاجتماع العرب المعاصرين. وفي رأينا إن غياب وجود علم اجتماع عربي مستقل بذاته اليوم يعتبر أحد مظاهر ما سميناه "بالتخلف الآخر" في العالم العربي.²³⁹ وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتماد على علم الاجتماع الغربي ليس هو المصدر المعرفي الحقيقي لفهم حركية المجتمعات العربية. فهناك إقرار متزايد اليوم بين الباحثين بأن تفسيرات العلوم الاجتماعية طالما تكون متأثرة بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات التي تنشأ فيها تلك العلوم. فالإستعمال الكامل أو شبه الكامل لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية بالنسبة للمجتمعات العربية لا يكاد يجد شرعية علمية، خلافا للعلوم الطبيعية، فإن النظريات والأطر الفكرية paradigms للعلوم الاجتماعية تتأثر كثيرا بالعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية وبالرواية للكونية²⁴⁰ السائدة في المجتمع الذي تنشأ وتتمو فيها تلك العلوم²⁴¹. أي أن هذه الأخيرة لا تتمتع بموضوعية كاملة. ومن ثم فتعميم استعمال رصيدها المعرفي على ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية مختلفة طالما يضعف من مصداقيتها. ولبيان ذلك

²³⁹ تظر كتابي : التخط الآخر : حولة أزمة الهوية الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الأطلسية للنشر، تونس، 2002، 216 ص.

²⁴⁰ انظر كتاب : La Place du désordre/R.Boudon, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

²⁴¹ انظر : Islamization of Knowledge or the Westernization of Islam, by Z.Sardan in Afkar Inquiry, 1 no. 7, Des. 1984.

نقارن الآن كيف درس وصنف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيون
الأوائل المجتمعات التي عرفوها عليها.

سابعاً : التصنيف السوسيولوجي الثنائي ودراسة التغيير الاجتماعي.

مما لا شك فيه أن مقدمة ابن خلدون تشير بإطناب إلى ظاهرة التغيير
الاجتماعي كما أنها تحتوي على تحاليل لحركية التغيير والتطور
الاجتماعيين في المجتمعات العربية بصورة عامة رغم أن المجتمعات
المقاربية كانت الميدان الرئيسي لدراسته وملاحظاته وتكثيره العمراني.
وبالإضافة إلى ذلك، ففي محاولته لإرساء قواعد عامة تتحكم في تحولات
المجتمعات البشرية اعتمد ابن خلدون أساساً على دراسة المجتمع العربي
في كل من المشرق والمغرب²⁴². فتصنيفه السوسيولوجي يعكس إذن نوعية
التغيير الاجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الكبير يومئذ. فمن دراسته
لهذا المجتمع قبل وأثناء القرن الرابع عشر على الخصوص اهتدى صاحب
المقدمة إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي للمجتمع العربي يتشابه كثيراً مع
نماذج التصنيف السوسيولوجي لعلماء الاجتماع الغربيين المعاصرين، ففي
دراستهم للتغيير الاجتماعي في مجتمعاتهم توصل كل من ابن خلدون
وعلماء الاجتماع الغربيين إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي يمكن وصفه
بأنه ثنائي الطبيعة.

²⁴² المقدمة، ص 5.

الجدول الثالث

ت	اسم عالم الاجتماع	طبيعة التصنيف التالي
1	ابن خلدون	المجتمع البدوي / المجتمع الحضري
2	دوركهايم Durkheim	المجتمع ذو التضامن الأي / المجتمع ذو التضامن العضوي
3	كولي Cooley	المجتمع ذو المجموعات الأولية/المجتمع ذو المجموعات الثانوية
4	رافيلد Redfield	المجتمع الريفي/المجتمع الحضري
5	لارنر Lerner	المجتمع لتقليدي/المجتمع الحديث
6	برسنز Parsons	المجتمع ذو العلاقات الخاصة Particularism/المجتمع ذو العلاقات العامة Universalism

أبينما استعمل صاحب المقدمة للنموذج البدوي الحضري في تصنيفه لواقع المجتمع العربي لجأ علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال نماذج تصنيفه مشابهة كثيرا للنموذج التصنيفي التالي لابن خلدون مثل النماذج التصنيفية التالية : تقليدي / حديث traditional / modern ريفي / حضري rural/urban ما قبل الصناعي / الصناعي industrial / pré-industrial.

إن تصنيف المجتمعات البشرية إلى نوعين عند كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، رغم عدد القرون الفاصلة بينهم، إشارة على

بلوغ علم العمران / الإجتماع مستوى متقدم من النضج²⁴³. فقد أسس ابن خلدون علم العمران الجديد على مبادئ وأفكار ورؤى ومنهجية جديدة لدراسة التاريخ والمجتمع الأمر الذي أضفى على مقدمته روحا عصرية. أما علماء الإجتماع الغربيون المعاصرون فقد استعملوا، من جهتهم، مناهج بحث مختلفة متأثرة شديدة التأثير بإپستمولوجيا العلم الوضعي Positivist Science الذي انتشر تأثيره إلى معظم التخصصات المعرفية الحديثة. ومع ذلك فهناك من يعتقد، كما رأينا في الفصل الأول،²⁴⁴ بأن استمرارية استعمال نموذج التصنيف الموسيولوجي الثلاثي في دراسة المجتمعات البشرية لم تكن فقط نتيجة لنضج الفكر الموسيولوجي²⁴⁵.

ثامنا : التصنيف الموسيولوجي الثلاثي وطبيعة الظواهر الاجتماعية.

يستطيع المرء أن يتساءل وبكل شرعية : لماذا تبنى كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين المعاصرين نموذج التصنيف الثلاثي للمجتمعات :

- (1) هل كان الواقع الاجتماعي لتلك المجتمعات التي درسوها واقعا ذا طبيعة ثنائية (بدوي/حضري. ريفي/حضري إلخ...) (2) هل أن طبيعة علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي هي التي أدت إلى تبنى

²⁴³ يرى العلم الوضعي المعاصر أن تصنيف الظاهرة الكبيرة مثل المجتمع إلى ظواهر أصغر مثل المجتمع البدوي/ الحضري أو المجتمع التقليدي/الحديث يمثل منهجية علمية من شأنها أن تحسن فهمنا للمجتمع كظاهرة معقدة وذلك بتحويل وإرجاع كينونته إلى العناصر الراهية التي يتكون منها. انظر نمصدر سابق Y.Lacoste.Ibn Khaldun. الذي يؤكد بأن الفكر الاجتماعي والتاريخي الوضعي بدأ بمقدمة ابن خلدون.

²⁴⁴ Mckinsey, J, Constructive Typology and Social Theory, New York « Appletion-Century-Croft, 1966, p101.

²⁴⁵ لا يذكر مكني في كتابه المشار إليه أعلاه (ص 105-115) ريادة ابن خلدون في الوصول إلى التصنيف المزدوج الذي استعمله في تحليل المجتمعات العربية. فهذه المنهجية ساعدت بالتأكيد على دراسة حركية المجتمعات وعلى إرساء رصيد نظري حول المجتمعات العربية.

التصنيف الموسيولوجي الثاني؟ (3) هل يمكن ربط هذا التصنيف الثاني بالرؤية الفلسفية / الثقافية لحضارتي هذين الصنفين من علماء الاجتماع؟ فبعض علماء الاجتماع المعاصرين، الذين أثاروا قضية استعمال التصنيف الموسيولوجي الثاني في دراسة المجتمعات البشرية، يميلون إلى إرجاع ذلك، جزئياً، إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية نفسها. فعالم الاجتماع مكيني McKinney على سبيل المثال، يربط الأمر بالعناصر التالية :

(1) يستعمل التصنيف الثاني للتمييز بين أصناف مختلفة من التنظيمات الاجتماعية وذلك لإرساء إطار يسمح بفهم الأشكال العارة أو الوسطية intermediate من التنظيمات الاجتماعية.

(2) يشكل طرفا قطبي التصنيف الثاني نموذجين مثاليين لتحليل المجتمعات البشرية.

(3) يعتبر النظر إلى المجتمعات كحقات متواصلة Continuum مفهوما حيويًا في التحليل المقارن للظواهر الاجتماعية. فاستعمال التصنيف يساعد على إرساء مقاييس مرجعية يمكن بواسطتها فهم عمليات التغيير أو الأشكال البنيوية الوسطية وذلك بفضل مفهوم حقات التواصل بين المجتمعات²⁴⁶.

فتصنيف ابن خلدون للمجتمع العربي باعتباره بدويًا / حضريًا وتصنيف دوركايم للمجتمع باعتباره ذا تضامن اجتماعي آلي أو تضامن اجتماعي عضوي يمثلان، في رأي مكيني، أدوات منهجية علمية هامة تساعد كثيرًا على فهم الظواهر الاجتماعية المعقدة في المجتمع²⁴⁷. ومن ثم فاستعمال العلوم الاجتماعية للنماذج التصنيفية ينبغي أن ينظر إليه، من

²⁴⁶ مكيني، المصدر السابق.

²⁴⁷ فطر ما جاء في الهامش 244 أعلاه.

جهة، على أنه مؤثر على تزايد نضج هذه العلوم، ومن جهة أخرى، فهو أيضا أداة سوسيولوجية جوهرية لإرساء أسس النظريات الاجتماعية²⁴⁸.

تاسعا : التصنيف السوسيولوجي الثنائي كانعكاس للواقع الاجتماعي.

يمكن للمرء أن يفترض أن لجوء ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين إلى استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراساتهم للمجتمعات هو نتيجة مباشرة للواقع الاجتماعي لتلك المجتمعات. ألم يكن التصنيف الثنائي : بدوي / حضري وصفا سوسيولوجيا واقعا لطبيعة المجتمع العربي الذي عرفه صاحب المقدمة؟ أليست المصطلحات السوسيولوجية الثنائية (تقليدي / حديث، ما قبل صناعي / صناعي...) التي استعملها علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون انعكاسا أميناً للواقع الاجتماعي للمجتمعات الغربية المعاصرة؟ ومن ثم فينبغي البحث عن جذور المصطلحات السوسيولوجية في أرضية الواقع الاجتماعي²⁴⁹. فكلما كانت هذه المصطلحات قريبة من الوصف الحقيقي لطبيعة الظروف الاجتماعية بالمجتمع كلما كانت مصداقيتها على المستوى النظري والمستوى الميداني empirical أكثر متانة. ومع ذلك فإن التصنيف السوسيولوجي الثنائي لكل من ابن خلدون ونظرائه الغربيين لا يبدو أنه كان مجرد حصيلة لملاحظاتهم لواقع المجتمعات التي اهتموا بدراستها. بل يبدو أن تصنيفهم الثنائي كان متأثرا أيضا بالجانب الذاتي subjective dimension لعالم الاجتماع، كإنسان يقوم بملاحظاته الاجتماعية حول المجتمع ثم يرسي أطره النظرية الاجتماعية حوله. وفي هذا إشارة إلى أن الموضوعية العلمية الكاملة في

Mckinney, J, Constructive Typology, pp. 105-115

248

Foucault, M, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

249

العلوم الاجتماعية هي أمر ليس بالهين²⁵⁰. ولم يستطع حتى أفضل العلماء المعروفين أمثال ابن خلدون ودوركايم وفير وبسمر تحاشي طبيعة الصعوبات التي يولجها للدارس للظواهر الاجتماعية²⁵¹.

عاشرا : الجانِب الذاتي في التصنيف الثنائي الخلدوني.

فبالإضافة إلى الجانب الاجتماعي المشار إليه يمكن إرجاع التصنيف الموسيولوجي الثنائي الخلدوني إلى عوامل شخصية عند صاحب المقدمة. فقد عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (1332-1406) حيث شاهد ازدياد ضعف الحضارة العربية الإسلامية. رأى بأن عينه أعراضا ومؤشرات عديدة لاضمحلال هذه الحضارة. كان ذلك واقعا حقا خاصة على الساحة المغاربية حيث قضى معظم حياته وكتب أعز أفكاره خاصة في ميدان علم العمران البشري²⁵².

للعالم عربي مسلم قوي الولاء لقيم الإسلام وفلسفته لم يكن في وسع ابن خلدون إلا أن يتأثر بشديد التأثير بما آلت إليه هذه الحضارة التي لها في قلبه مكان خاص. فلكن يفهم العوامل التي أدت إلى تفككها في المرحلة الحضارية لتطورها كان عليه أيضا أن يستوعب القوى الفاعلة في مرحلة البداوة الأولى. وهكذا أصبحت مرحلتا البداوة / الحضارة طرفي حياة المجتمع العربي الإسلامي اللذين ركز عليهما دراسته. فما لا شك فيه أن

Boudon, R, La Place du désordre, op.

250

يمثل هذا الكتاب نقدا لأسس نظريات التغيير الاجتماعي في العلوم الاجتماعية الغربية. لا يمكن وصف أي من هذه النظريات بدون تحفظ بأنها علمية. ويرجع ذلك في نظر المؤلف إلى الطبيعة المعقدة للظاهرة الاجتماعية، من ناحية، والتحيز الثقافي الاجتماعي الذي لا يستطيع الباحث في العلوم الاجتماعية آلة يتخلص منه نهائيا، من ناحية أخرى.

251 المصدر السابق، ص 158-161.

252 وكما هو معروف فالمقدمة هي التي أعطت شهرة العالمية لابن خلدون وليس ما تبقى من كتابات تاريخية في كتاب "الهر".

عاملي البداوة والحضارة قد أثرا شديدا للتأثير على مصير الحضارة العربية الإسلامية. فمن جهة، يرى ابن خلدون أن الحضارة العربية الإسلامية هي نتيجة لعاملين رئيسيين هما عصبية وشجاعة البدو وقوة عنفوان الأخوة الإسلامية التي أتت بها الإسلام للمجتمع الجديد. ومن جهة أخرى، فقد نجح ابن خلدون في تحديد عدد من الأسباب للموضوعة والذاتية التي عملت على الإنهزام والسقوط المحتومين للحضارة العربية الإسلامية. فينظراته إلى قطبي البداوة والحضارة، باعتبارهما مرحلتين حاسمتين جدا في ظهور الحضارة العربية الإسلامية وسقوطها، توصل ابن خلدون إلى نموذج التصنيف السوسولوجي الثلاثي الذي استعمله في تحليل حركية المجتمعات العربية الإسلامية.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن مرحلتَي البداوة والحضارة يبدو أنهما شغلتا أيضا اهتمام ابن خلدون نفسيا واجتماعيا. فعلى المستوى الشخصي، يتعاطف ابن خلدون أكثر مع البدو منه مع الحضار. وكما ذكرنا في الفصل الثالث على الخصوص، فقد رأى في البدو حسن طبيعتهم وبساطة مكاسبهم المادية. فهذه الصفات البدوية تشبه بعض الصفات المحببة في الدين الإسلامي. فالقرآن يصف الإسلام بأنه دين الفطرة (الطبيعة البشرية الطيبة للخلق) والإعتدال²⁵³.

أما على المستوى الاجتماعي فإن كلا من المجتمع البدوي والمجتمع الإسلامي يتمتعان بتضامن اجتماعي قوي. فالعصبية هو الرابط الجماعي بالنسبة للأول بينما رابط (الأخوة الإسلامية) أصبح هو العامل الموحد في المجتمع الإسلامي الجديد المتعدد التركيبية العرقية. ومن ثم فإنه يمكن القول بأن تعاطف ابن خلدون الأكبر مع البدو هو تعاطف متأثر بالرؤية الإسلامية

²⁵³ للمصدر السابق، ص 158-161.

لتفكيره²⁵⁴. فالبدو عنده هم أناس بسطاء بالطبيعة ومستعدون بالسليقة لتبني عقائد دينية جديدة وذلك بسبب طبيعتهم الطيبة التي لم تصدها عوامل الحضارة والترف والتي طالما ورد نقدها في القرآن.

ومن هذا المنطلق يستطيع المرء أن يفسر أيضا موقف ابن خلدون المعادي للكثير من ملامح حياة أهل الحضارة. فساكن المراكز الحضرية هم قوم ينتشر بينهم الثراء والترف. فقد وجد ابن خلدون أن المحيط الحضري الكثير للثراء يفسد طبيعة الطبيعة البشرية²⁵⁵، وبالتالي تضر بأسس القيم الإسلامية. فبالنسبة لصاحب المقدمة، إن معضلة نضوب عود الحياة المادية في مرحلة الحضارة لمسيرة الحضارة الإنسانية لا تقتصر على كونها النهاية للقائلة للحضارة كظاهرة موضوعية في حد ذاتها بل إنها قبل كل شيء صفة مؤلمة لأخلاق الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها عنده والفر الإحترام والتقدير.

حادي عشر : جذور التصنيف السوسيولوجي الثنائي عند علماء الاجتماع الغربيين.

فمثل ابن خلدون، تأثر علماء الاجتماع الغربيون الأوائل أمثال كونت وسبنسر وديوركايم وغيرهم بعوامل إجتماعية ونفسية في تبنيهم للتصنيف السوسيولوجي الثنائي أثناء قيامهم بالتفكير حول طبيعة المجتمعات وطرق تغييراتها وتحولاتها. فمن بين العوامل الإجتماعية التي لعبت دورا هاما في

²⁵⁴ لم تؤد روح الوضعية والعقلانية البارزتين في المقدمة على ترك ابن خلدون القرآن والسنة: Sadar.Z, The Future of Muslim Civilisation, London, Croom Helm, 1974. وهذا يعني في الرؤية الإسلامية ان المعرفة البشرية تبقى دائما معرفة محدودة فقد كرر صاحب المقدمة كثيرا عبارة (الله أعلم) في صفحات أبواب المقدمة الستة.

²⁵⁵ انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

صياغة نموذج التصنيف السوسولوجي الثنائي عندهم يمكن ذكر العوامل التالية :

(1) إن دراسة المجتمعات غير الغربية خاصة من طرف علماء الأنثروبولوجيا الغربيين للنشويين²⁵⁶ Evolutionist أدى بهم إلى اكتشاف نمط إجتماعي أخرى لحياة المجتمعات وصفوها في الغالب عل أنها بدائية primitive ومتخلفة وغريبة exotic في لحسن الأحوال.

(2) إن استعمال المتخصصين الغربيين في العلوم الإجتماعية للتصنيف الثنائي للمجتمعات للبشرية باعتبارها تقليدية / حديثة ومتخلفة / متقدمة وما قبل صناعية / صناعية. متأثر شديد التأثر، على ما يبدو، بالفلسفة الداروينية لنشوء المجتمعات الإنسانية²⁵⁷. فالرؤية الداروينية ترى أن نمط نمو المجتمعات للبشرية يشبه نمو الكائنات الحية. فالإنسان من وجهة النظر الداروينية نشأ وتطور عبر العصور من حالة بدائية بسيطة إلى الحالة الحاضرة الأكثر تعقيدا. وهكذا فسواء كان التطور تطور الإنسان الفرد أو تطور المجتمع فإنه يظل دائما ذا طرفين متقابلين : بدائي ومتقدم. وبناء على هذه الرؤية التطورية للنمو / التسمية يصبح تبني التصنيف السوسولوجي الثنائي، كإطار سوسولوجي غربي كلاسيكي لتحليل المجتمعات، أمرا واردا جدا. ومع ذلك فلم يكن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين متأثرين بالمنظور الدارويني فقط، بل كانوا متأثرين أيضا باعتقادهم القوي في مفهوم التطور المتواصل للمجتمعات الإنسانية.

²⁵⁶ وصف المتكلم التالي جيدا طبيعة الفكر التطوري واهتمامه البحثي : "يظهر النظرية الكاملة لداروين بخصوص التطور البيولوجي على الساحة الفكرية الأوروبية في عام 1825 إزداد الإهتمام بتطبيق مفاهيم التطور على المجالات الثقافية والإجتماعية". انظر: Encyclopedia of Sociology, 1976 مصدر سابق
²⁵⁷ وهذا صحيح على الخصوص باللغة لسيلمر وكونت.

(3) إن التحولات للكبرى التي بدأت تشهدها المجتمعات الغربية في ميداني العلم والتصنيع خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين كان لهما أثر قوي على التصور نفسه الذي كان متخصصو العلوم الاجتماعية يطرحون من خلاله دراسة أنماط التنمية والتطور للمجتمعات البشرية. فالحركة الجديدة للمجتمعات الغربية بإنجازاتها اللافتة للنظر وانطلاقتها العملاقة لا بد أنها أثرت نفسيا على علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لكي يتحيزوا في دراستهم للمجتمعات الغربية. فالفكر السوسيولوجي لمبستر هو مثال على ذلك. فادعاه المتشدد بأن عملية تطور المجتمعات أمر محتوم ومتواصل لا يجد معارضة قوية في ملف تاريخ المجتمعات شرقا وغربا. ويصدق نفس الشيء على مفهومه للتطور ذي الاتجاه الواحد Linear Evolution²⁵⁸. لقد تأثر اليوم فكر ما يسمى نظم اجتماع التنمية بتلك المقولات الواهية. إن بعض المقولات مثل أن تطور المجتمعات هو عملية طبيعية وأساسية وأن تقدمها المستمر ليس هو إلا مسألة وقت²⁵⁹ هي مقولات لا تؤيدها بحوث العلوم الاجتماعية نفسها. فمع بداية السبعينات (1970) بدأت محاكمة نظريات التطور حول التنمية ولا يزال النقد مستمرا في الدوائر الفكرية السوسيولوجية لتلك للنظريات²⁶⁰. فالناقدون يرون أن عمليتي التنمية والتغيير يجب أن ينظر إليهما على أنهما نتيجة لعوامل داخلية وخارجية للمجتمع المعين. ومن ثمّ ينصّح أن الجانب الشخصي (الذاتي) قد لعب دوره في تحليل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لحركة المجتمعات الغربية وغير الغربية.

258 Applebaum, R, Theories of Social Change, Chicago, Markham Publishing Co. 1970, pp. 16-30.

259 يبدو هذا ولغنا في موقف كونت من تنمية والتقدم عند النظر إلى البشرية ككل يبدو أن التنمية البشرية تقع بطريقتين : أولا إزدياد تحسن وضع الإنسان. وثقيا إزدياد التحسن في الوسائل

المستعملة من كتاب : ص 19-20 Appelbaum / Theories of Social Change, 260 لدروين في الميزان، علم الفكر، المجلد 5، العدد 4، 1980.

ثاني عشر : مفهوم التغيير الإجتماعي عند ابن خلدون.

يفيد مفهوم للتغيير الإجتماعي، عند كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، تحول المجتمع من حال إجتماعي بسيط إلى حال إجتماعي أكثر تعقيدا. فبساطة المجتمع البدوي عند صاحب المقدمة يأتي من ندرة الموارد المعيشية المتوفرة عند هذا الصنف من المجتمعات²⁶¹. فالبدوي لا يملك في العادة من موارد المعيش أكثر مما تتطلبه حاجاته المعيشية اليومية التي تؤمن بقاءه على قيد الحياة. كما أن وجود روح العصبية القوية بين البدو واتصافهم بخصال الشجاعة واستعدادهم العفوي لدخول ديانات جديدة وقدرتهم على المحافظة على خيرية فطرية الطبيعة البشرية²⁶² هي، في رأي ابن خلدون، ملامح لهذا النوع البسيط من المجتمعات البشرية. ومن جهة أخرى، يرى ابن خلدون أن تعقيد المجتمع الحضري هو في الأساس نتيجة للثراء المادي الكبير (الترف) الذي يتصف به هذا المجتمع أساسا. تأخذ العصبية في هذا الأخير أشكالا أخرى غير العصبية البدوية المشار إليها سابقا. أما وازع التدين وصفة الشجاعة فطالما يضعف شأنهما كثيرا في ظروف الحياة الحضرية. وهكذا يبرز صاحب المقدمة بأن العوامل المادية (الاقتصادية) تلعب دورا حساسا في تشكيل نمط حياة الناس.

تقتزن عند ابن خلدون المرحلة الحضرية في تطور المجتمعات العربية التي درسها بأقول حضارة هذه المجتمعات. إذ الثراء الفاخس والترف يؤديان إلى ظهور العديد من المشاكل الاجتماعية وغير الاجتماعية في المجتمع. ومن أبرز هذه المشاكل هي ما يطلق عليه علماء الاجتماع

²⁶¹ يتفق هذا مع مبدأ الحتمية للماثية لابن خلدون وكيف تؤثر تلك الحتمية على حركية المجتمع وسط حركته³ علم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إما هو باختلاف نطقتهم من المعامل⁴ المقدمة، ص 96.

²⁶² انظر الفصل الثالث في هذا الكتاب.

المحدثون بالتفكك الاجتماعي الثقافي socio-cultural breakdown. فابن خلدون كان على هذا المستوى سابقا لدوركايم في إشارته إلى العلاقة الوثيقة بين ازدياد نسبة الملوك الإنحرافي / الإجرامي في المجتمعات العربية وضعف الرابطة الاجتماعية للثقافية وذلك بسبب هيمنة ثقافة الثراء والترف في المجتمع. يكتب ابن خلدون في هذا الصدد شارحا مظاهر السلوكيات غير السوية وآلياتها : "وأما فساد أهلها (للمدينة ذات الحضارة والترف) واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر الفسق والشر والفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة²⁶³. وتتصرف النفس على الفكر في ذلك والفوضى عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم لأجرباء على الكذب والمقامرة والفسق والخلابة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات. ثم تجدهم - لكثرة الشهوات وللملاذ الناشئة عن الترف - أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وأطرح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي الأرحام والمحارم الذين تقتضي البدولة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة خلقا لأكثرهم إلا من عصمه الله²⁶⁴.

²⁶³ ينبغي أن نتكرنا عبارة ابن خلدون هنا بالعبارة "legitimate and illegitimate means" المستعملة في علم الاجتماع الحديث في دراسة الجريمة والإنحراف، كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

²⁶⁴ المقدمة، ص 293-294.

فمما لا شك فيه أن هذه الملاحظة للقيمة حول العوامل العمرانية والتصرفات غير السوية تعد مساهمة خلدونية ذات شأن بالنسبة لدراسة الإحتراف والإجرام وهو ميدان خلدوني لم يقع تناوله²⁶⁵.

يجب التأكيد هنا بأن المنظور العام لصاحب المقدمة حول التغيير الاجتماعي وكذلك حول أسباب الإحتراف هو منظور يعطي أولوية للعوامل المادية المنتشرة في المجتمع، فتحول المجتمعات العربية من المرحلة البدوية البسيطة إلى المرحلة الحضرية المعقدة هو، في رأي ابن خلدون، حصيلة أساساً لتغيير موارد معاشية بدائية إلى موارد ثراء وترف متقدمة ومعقدة للطبيعة²⁶⁶.

ثالث عشر : ابن خلدون وماركس.

يمكن اعتبار مقولة ابن خلدون في العبارة "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش" مقولة سابقة للفكر الماركسي المعاصر. فتمط طرق المعاش الاقتصادي في مجتمع ما بحد، حسب صاحب المقدمة، طبيعة نمط الحياة فيه. إن جوهر هذه الملاحظة الاقتصادية الاجتماعية الخلدونية لا يكاد يختلف عن قول ماركس "إن وسائل الإنتاج تحدد جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية في المجتمع".

ولا ينبغي، مع ذلك، التسرع إلى القول بأن ماركس وابن خلدون يتفقان على كل المستويات. فمحاولة جعل فكر صاحب المقدمة ماركسيا مائة في المائة هي تشويه للرؤية الخلدونية للمتعددة العوامل في تفسيرها للظواهر الاجتماعية²⁶⁷. إن مثل هذا التوجه فيه الكثير من النقص عن الفكر

²⁶⁵ ليس هناك دراسات معروفة تناولت قضية الإحتراف والجريمة في علم العمران الخلدوني.

²⁶⁶ انظر هامش 261.

²⁶⁷ جدعان، فهمي : أسس مفهوم التقدم بين المفكرين للمسلمين في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 87.

الأصيل لابن خلدون. إنه باختصار محاولة للقضاء على الجانب الإسلامي للفكر الخلدوني. ولإبراز الفرق بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي فإنه يمكن الإقتصار على الملامح التالية : فبينما ركز ماركس على القوى المادية (الاقتصادية) باعتبارها المحرك الحقيقي لمسيرة المجتمعات الإنسانية، أعطى ابن خلدون دورا هاما للعوامل غير المادية في ولادة ونهوض وانهيار المجتمعات والحضارات البشرية. فمقولته المشهورة حول عدم قدرة العرب على تأسيس ملكهم بدون عامل الدين مثال واضح على ذلك "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصفة نبوية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"²⁶⁸.

رابع عشر : الجذور الإسلامية لفكر ابن خلدون.

فمن جهة، هناك محاولات من طرف الدراسات الغربية لمحبب الطابع الإسلامي عن الفكر الخلدوني وتعيضه بنموذج فكري غربي. يرجع أساسا إعجاب المفكرين الغربيين بفكر صاحب المقدمة إلى اتصاف عقل ابن خلدون بالوضعية Positivism أو الملاحظة الميدانية Empiricism والعقلانية. إن مثل ذلك الإعجاب أمر منتظر إذ أنه ينسجم كثيرا مع منطق وتصور الفكر الغربي للمعاصر.

ومن جهة أخرى، يظهر العديد من علماء الغرب الدارسين لتراث ابن خلدون الكثير من الدهشة والحيرة إزاء بعض أفكار صاحب المقدمة. فييف لا كوست Yves Lacoste، على سبيل المثال، يكن الكثير من الإحترام لأصالة الفكر الخلدوني²⁶⁹ لكنه لا يكاد يقر بإمكانية تواجد شخصية ابن خلدون الواضحة الملامح الإسلامية مع فكره الوضعي القوي. وبعبارة أخرى، يرى لاکوست نوعا من الإزدواجية الفكرية في شخصية ابن خلدون،

²⁶⁸المقدمة، ص 119.

Lacoste, Y, Ibn Khaldun, Paris, François Maspéro, 1956

²⁶⁹مصدر سابق

هذا المفكر العملاق الوحيد في القرون الوسطى. فوجود كل من الفكر الوضعي للمتين وروح اللتين القوي في شخصية العالم لا يلقى عادة ترحيبا به عند الرؤية الغربية للمعاصرة للعلم. ومن ثم فلاكوست كان بكل تأكيد يريد فرض رؤية غربية للعلم على صاحب المقدمة كعالم مسلم. إن ما يصعب إنكاره هو أن تأسيس ابن خلدون لعلم العمران البشري متأثر بخلفية رؤيته الإسلامية التي وجهت إطار فكره الناضج. وهكذا فإن بعض ما كتبه لأكوسيت بشأن ابن خلدون، رغم جديته وامتداحه لفكر ابن خلدون، ليس بالعمل العلمي الموضوعي، إذ أنه كان يحاول أن يلبس أفكار ابن خلدون لباسا غريبا.

أما من وجهة النظر الإسلامية فإن أخلاقيات مؤلفات ابن خلدون تمثل العرف الشائع عند العلماء الباحثين المسلمين من حيث كيف ينبغي أن يتصرفوا في محاولاتهم لفهم ظواهر الكون والمجتمع. يعتبر المنهج الوضعي إحدى الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي لدراسة الظواهر. فهذا المنهج لا يقتصر إذن على الرؤية المعاصرة للحضارة الغربية. فالقرآن، كأول مرجع للحضارة الإسلامية، قد :

(أ) تبنى منهاجاً وضعياً وعقلانياً يستند على الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

(ب) أكد مباشرة أو بالإشارة في حوالي ستمائة آياته على الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

(ج) تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلاً، لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد.

إن أبواب المقدمة وفصولها شاهد على تأثير منهج القرآن على منهج ابن خلدون كعالم وضعي في علم عمرانه الجديد وكمؤمن بالماورائيات وبالطرق الصوفية.

فالكاتب الجزائري عبد الله شريط يعتقد أنه يمكن تفسير ظاهرة ابن خلدون في القرون الوسطى بسبب اعتناقه لتراث فكري إسلامي خالص عرفه المغرب الإسلامي يومئذ. أما المشرق الإسلامي فيرى شريط أنه كان أقل مناعة من التأثيرات المشوهة الشائعة الإنتشار والواردة من الديانات والمذاهب الأسطورية والسحرية والميتافيزيقية للحضارات الإغريقية والإسرائيلية والفارسية والمسيحية. فتمتع المحيط الثقافي الإسلامي في المغرب الإسلامي بأكثر نقاوة ذهنية عقلانية لا بد أنه لعب دورا هاما، في رأي شريط، في إنتاج فكر عمراني خلدوني يتصف بالوضوح والوضعية والأصالة.

خامس عشر : مفهوم التغيير الاجتماعي عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل.

ليس من المبالغة القول بأن طرح ظاهرة التغيير الاجتماعي عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وآخرين يتشابه عموما مع طرح ابن خلدون.

فالنمط النموذجي لتطور المجتمعات البشرية يتلخص في تحولها من وضع اجتماعي بسيط إلى وضع اجتماعي أكثر تعقيدا وذلك رغم استعمال علماء الاجتماع مصطلحات مختلفة للتعبير عن بساطة المجتمعات أو تعقيدها²⁷⁰. فبالنسبة لوصف بساطة المجتمعات استعمل هؤلاء العلماء مصطلحات تقتارب في معناها مع مصطلح البدولة عند صاحب المقدمة والذي يصف في نهاية الأمر نمط الحياة البدائي للمجتمعات. فالمجتمعات ذات التضامن الآلي Solidarité Mécanique بتعبير دوركايم أو المجتمعات التقليدية أو الريفية هي أساسا مجتمعات تتصف بملامح

Applebaum, Theories of Social Change

²⁷⁰ انظر : مصدر سابق

في ما يخص كثافة السكان وتوفر موارد المعاش ووسائل الضبط الاجتماعي والثقافي. ومن ثم فمعنى التضامن الاجتماعي في تلك المجموعات البشرية يشابه كثيراً مع ذلك الذي يسود المجتمع العربي البدوي ذي العصبية القوية التي تحدث عنها ابن خلدون.

إن عملية التضامن الاجتماعي في مثل تلك المجتمعات هي عملية تتصف بالبساطة في حد ذاتها. فمفهوم التضامن الألي عدد دوركايم يعبر بوضوح عن درجة دنيا من البساطة في نمط حياة المجتمعات البدائية. إنها مجتمعات لا تحتاج عموماً إلى جهود تنظيمية رسمية للمحافظة على تضامناتها الاجتماعي واستقرارها ونظامها الاجتماعي. فنظام الأعراف والقيم الثقافية هو الضامن لتكافل هذه المجتمعات²⁷¹. وفي نفس هذا الاتجاه يعتبر مفهوم المجتمع المحلي Gemeinschaft لعالم الاجتماع الألماني تونيز Tonniez نموذجاً مثالياً لتعاطف علماء الاجتماع الغربيين الأوائل مع روح المجتمعات البسيطة حيث تسود العلاقات غير الرسمية والتعاون المتبادل بين الأفراد والجماعات. فتحييز تونيز في تعاطفه مع هذا النوع من المجتمعات يشبه إلى حد كبير تعاطف ابن خلدون المتحيز مع المجتمع البدوي²⁷².

أما بالنسبة للمجتمعات المعقدة التركيبية الاجتماعية فقد استعمل علماء الاجتماع الغربيون الأوائل عدداً من المفردات الواسفة لتلك المجتمعات مثل المجتمعات الحديثة modern والصناعية industrial والحضرية urban الخ... وطالما وقع قياس مفهوم التعقيد في هذا المجتمعات بمؤشرات الكثافة السكانية والتنوع الثقافي multiculturalism والنمو الاقتصادي والتصنيع وغيرها من المؤثرات. وبالإضافة إلى هذا، فقد استعمل علماء الاجتماع

Aron , Etapes, p.319

Abraham, Origins, pp247-255:

²⁷¹ انظر : مصدر سابق

²⁷² انظر : مصدر سابق

مفاهيم أخرى مثل مفهومي لإزدياد تخصص البنى الإجتماعية differentiation²⁷³ ووسائل الضبط الاجتماعي للمجتمع كمقياس لتعقيد أو بساطة المجتمع. فهذا الأخير يزداد تعقيد كلما انقسمت بناء الإجتماعية إلى بنى أصغر فأصغر والعكس صحيح بالنسبة لازدياد بساطة تركيبة المجتمع.

فمفهوم التضامن العضوي عند دوركايم ينظر إليه على أنه أفضل من مفهوم للتضامن الآلي²⁷⁴ لأن الأول يسمح للمجتمع الصناعي الحديث في الإستمرار في حركيته وتقدمه والمحافظة على توازنه. ورغم أهمية هذا المفهوم للدوركايمي واستمرار استعماله من طرف علماء الاجتماع المحدثين فإن دوركايم لا يبدو مرتبطا بالنسبة لمقدرة التضامن الآلي على المحافظة على توازنه. النظام الاجتماعي الحديث خاصة عندما تكون عمليتنا التعقيد والانقسام البنى الاجتماعية مكتنفتين وسريعتين. فمفهوم دوركايم المشهور والمتمثل في اللامعيارية Anomie يعبر بطريقة سوسيولوجية عن خوف دوركايم وقلق من المخاطر التي تهدد طبيعة المجتمعات الصناعية الحديثة التي عرفت نموا اقتصاديا كبيرا وانقساما هائلا في بناها الاجتماعية. ومن ثم انتشر استعمال مفهوم اللامعيارية²⁷⁵ في العصر الحديث لا من طرف علماء الاجتماع فحسب وذلك لدراسة وتحليل المشاكل الاجتماعية وضعف

²⁷³ استعمل دوركايم على الخصوص مصطلح differentiation في كتابه: De la division du travail social

انظر أيضا 329-328 pp, Etapes, Aron,

و F.R. Allen, Socio-Cultural Dynamics, New York, Macmillan Co. 1971, pp139-159

و N. Smelser, Essay in Sociological Explanations, Englewood Cliff, N.J. Prentice-Hall, 1968

Gellner, E, Muslim Society, London, Cambridge University Press, 1981, ²⁷⁴ pp.86-90.

²⁷⁵ انظر : 374 p, Etapes, Aron,

الإنسجام الإجتماعي للأفراد وكثيرا من الأزمات الأخرى التي تشكو منها المجتمعات الحديثة المعقدة التركيبية. ومع ذلك، فدوركايم المتأثر بنظرية التطور ليس هو عالم الاجتماع لغربي الوحيد الذي يعبر على نوع من التشاؤم إزاء الإحتمالات الخطيرة التي يمكن أن تهدد مستقبل المجتمعات الغربية.

فعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ليس أقل خوفا من دوركايم بالنسبة لأثار انتشار العلم الوضعي Positivist Science وعقلنة شؤون الحياة Rationalization والتنظيم الإداري البيروقراطي على الملامح الإنسانية والتقسيمية للمجتمعات الحديثة²⁷⁶. فمواقف ماكس فيبر المضطربة إزاء المجتمعات الغربية الحديثة تشبه إلى حد كبير مواقف ابن خلدون من المجتمع العربي المتحضر والمترف.

يصف الجدول الرابع أوجه التشابه والإختلاف بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل حول المجتمعات البسيطة والمعقدة التركيبية الإجتماعية :

²⁷⁶ مصدر سابق، ص 522-529. و Abraham, Origins , pp 288-271

الجدول الرابع

عالم الاجتماع	موقفه من المجتمع البداية/البسيط	موقفه من المجتمع الحضري/المعقد
1- ابن خلدون	تعاطف كبير مع المجتمع للبدوي	تبرم كبير من المجتمع الحضري المترب
2- دوركايم	يتمتع المجتمع ذو التضامن الآلي بقدر كبير على ضبط سلوك أفراده لكن دوركايم يرى أن مثل هذا المجتمع غير قادر على التغيير الاجتماعي السريع والهام. ومن ثم فهو يشكو من عرقيل لا تسمح له بالنمو والتقدم البارزي للمجتمع.	يتعاطف دوركايم مع المجتمع ذي التضامن العضوي لأن هذا الأخير يمكن للمجتمع من التطور الكبير والتقدم الضخم. لكن دوركايم لا يكاد يخفي مخاوفه وقلقته من إمكانية الانتشار الواسع لظاهرة اللامعيارية Anomie في هذا الصنف من المجتمعات.
3- فيبر	يتعاطف فيبر مع المجتمع التقليدي البسيط وذلك لانتشار العلاقات غير الرسمية فيه.	يثير انتشار العقلانية Rationalization والنظام البيروقراطي والدمو الاقتصادي الهادي الكبير والعلاقات الرسمية مخاوف فيبر إزاء مستقبل هذا الصنف من المجتمعات.
4- تونيز	يتعاطف تونيز كثيرا مع المجتمع المحلي البسيط ذي العلاقات الإنسانية غير الرسمية Gemeinschaft العائدة بين أفراده.	لا يرحب تونيز بالمجتمع الحضري ذي العلاقات الرسمية Gesellschaft بين أفراده إذ أن انتشار مثل هذه العلاقات يؤدي إلى الجفوة والإغتراب في علاقات أفراده.

سادس عشر : الثورات الثلاث وحدث التنمية.

تعتبر الثورتان الصناعية والعلمية التي عرفتها أوروبا أولا ثم انتشارهما بعد ذلك إلى مناطق أخرى في العالم، اللحدثن الحاسمين اللذين غيرا المجتمعات المعاصرة تغييرا جذريا وأعطياها، خاصة في الغرب، بنى إجتماعية عصرية. وكانت النتيجة للمباشرة في الغرب لهاتين الثورتين تبلور ملامح ثورة ثالثة يمكن تسميتها بالثورة الإقتصادية / المادية²⁷⁷.

فمن الناحية التاريخية، ارتبطت الثورة الصناعية في الغرب إلى حد ما بالتوسع الإستعماري الغربي في العالم. فمن جهة، كان التوسع الإستعماري الغربي استجابة للحاجة الملحة من المواد الخام التي تتطلبها عملية التصنيع في المجتمعات الغربية المهيمنة. ومن جهة ثانية، ينبغي النظر إلى التوسع الإستعماري الغربي على أنه كان يهدف أيضا إلى احتلال أقطار لها استراتيجية عسكرية وسياسية بالنسبة للدول العظمى. وبحصول هذه الأحداث التاريخية الهامة تغير ميزان القوى بطريقة حاسمة بين المجتمعات الغربية للقوية وتلك للمجتمعات التي سقطت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ضحية للمهيمنة الغربية²⁷⁸. وكنتيجة لهذا الوضع وقع تهميش المجتمعات التي كانت مستعمرة من المشاركة في النهضة الطمعية والتصنيع والنمو الإقتصادي وغيره. إن بروز ما يسمى بالعالم الثالث هو ظاهرة تآثرت كثيرا بعوامل الهيمنة الإستعمارية الغربية.

²⁷⁷ يشير Sardar في كتابه The Future Civilisation of Muslim

(pp 27-29) بأن العقلانية كنمط تفكير بارز في المجتمع تفتقر كثيرا بهيمنة المادية في المجتمع. فعندما المجتمعات الغربية الحديثة ليست حاصلة لتفكير العلمي العقلاني لحسب بل هي أيضا نتيجة للثورة لصناعية ذات الطابع المادية.

Bairoch, P, Le Tiers-Monde dans L'impasse, Paris, Gallimard,1970.

²⁷⁸

أما بالنسبة لواقع تلك الثورات الثلاث فإنه يمكن القول بأن تأثير هذه الأخيرة كان عموماً ذا طبيعة مادية. أي أن المجتمعات الحديثة تتأثر أكثر بالجوانب المادية التي أنتجتها الثورات الثلاث. فالثورة العلمية الغربية قد أحدثت تغييراً في قيم الإنسان وفي تصويره للعالم ولنفسه (ومن ثم فيمكن النظر إليها بوصفها ثورة ثقافية أيضاً).

ومع ذلك، يعتبر التوجه العام للثورة العلمية الغربية توجهاً يستند أساساً على فلسفة مادية للحياة وعلى تطبيقات مادية لذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإن عمليتي النمو الاقتصادي والتصنيع قد زادتاً بطريقة جذرية في تصلب الوجود المادي للإنسان المعاصر. إن انتشار هاته الثورات المادية الثلاث في المجتمعات الغربية كان له آثاره على كل ملامح الحياة تقريباً في المجتمعات المعاصرة ليس في الغرب فقط بل في كل مجتمعات العالم.

وهكذا فنظرية ابن خلدون لتغيير المجتمعات (من البدوة إلى الحضارة) تشبه كثيراً نظريات علماء الاجتماع الغربيين على مستويين : (1) فابن خلدون وهؤلاء العلماء يرون أن نمط تغيير المجتمعات يسير في طريق التطور من الشكل البسيط إلى الشكل الأكثر تعقيداً، حضارة وحدثاً وتصنيعاً. (2) يتفق صاحب المقامة مع علماء الاجتماع الغربيين بالمسبة لعلاقة المادية بعملية تطور المجتمعات. فالجميع يرى أن تحول المجتمعات من البدوة / البدائية إلى الحضارة / الحديثة لا يتم بدون وجود حد أدنى على الأقل من الموارد المادية فيها.

سابغ عشر : رؤية ابن خلدون لحداثة الحضارة.

إن الثورة الثقافية الإسلامية التي حولت مجتمعاتها بدائياً بسيطاً في الجزيرة العربية إلى مجتمع إسلامي أكثر تعقيداً وأكثر كثافة سكانية ما كان لها أن تحقق إنجازات حضارية كبيرة بدون توفر معطيات مادية أساسية (مثل الثروات الناتجة عن الفتوحات الإسلامية). ويغض النظر عن طبيعة

العوامل التي تقف وراء تحول مجتمع ما من وضع بدائي التركيبة الاجتماعية إلى وضع إجتماعي يتصف بتعقيد أكبر فإن علماء الاجتماع لم يكونوا قادرين، كما رأينا، على إهمال عمليات التحضر والتصنيع في تغيير وتطور المجتمعات الإنسانية.

فابن خلدون، على سبيل المثال، وجه نقدا لاذعا إلى المرحلة الحضارية (مرحلة الترف على الخصوص) من حياة المجتمعات العربية رغم أنه ولد وشب في بيئات حضرية. وبالإضافة إلى ذلك فقد قضى معظم حياته في مراكز حضرية. رأى ابن خلدون في أهل سكان المدن للحضرة المترفة تبلور جدلية آثار إلهياد تصلب الحياة المادية على سلوك الناس. فمن جهة، لا تستطيع الجوانب الحضارية، بالمعنى السوسيولوجي، أن تتطلق وتستمر في النمو بدون نوع ما من الأسس المادية. ومن جهة ثانية، فإن الحضارة الإنسانية يصيبها الضعف والتفكك بسبب النمو المادي الضخم المؤدي إلى الترف. ومن هذا المنطلق كان ابن خلدون مقتنعا بشديد الإقتران بسقوط الحضارة المترفة في نهاية الأمر. فالعوامل المادية في شكلها المترف هي إذن القوى الحاسمة التي تعمل على نصف أسس الحضارة. وهذا ما يفسر موقف ابن خلدون المتشائم من المصير الذي ينتظر المجتمع الذي تسود فيه ثقافة الترف. فهو مجتمع، في نظر صاحب المقدمة، يؤذن بانتهاء حلقة تطور المجتمعات البشرية وحضارتها. ولعل المرء يستطيع أن يرى في موقف ابن خلدون المعادي لأهل الحضر أنه موقف ينطبق في الأساس على العرب الحضريين المترفين الذين طالما كانت أنماط حياتهم سببا في ضعف وإنهيار مجتمعاتهم وحضارتها. ومن ثم فعدها لأهل الحضر المترفين فيه إشارة ضمنية إلى أن ابن خلدون يقف مع مسيرة التطور للمجتمعات وليس العكس كما ذهب إلى ذلك البعض. أي أنه يساند مسيرة تطور المجتمعات التي لا تهيمن فيها الجوانب المادية على معالم الحياة الفردية والجماعية.

ثامن عشر : إشكالية المجتمع الحضري.

وكما سبق ذكره، فإن معظم علماء الاجتماع الغربيين المذكورين هنا لا يذهبون إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الخراب ينتظر البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لبناء الحضارة البشرية متى انتشرت في هذه الأخيرة ظواهر تقسيم العمل وأخلاقيات العقلانية المتشددة والمادية المسرفة لكنهم يبقون متخوفين من معالم المجتمع الصناعي الجديد. فموقف دوركايم من هذه العلاقة، كما رأينا، موقف يشوبه الكثير من الحيرة والقلق بالنسبة لمستقبل المجتمع الصناعي الأوروبي الجديد الذي أصبح فيه التضامن العضوي هو الأداة الرئيسية التي تشرف على تحديد ملامح نظامه الاجتماعي²⁷⁹.

أما ماكس فيبر فيبدو أنه ذو رؤية أكثر تشاؤما على مصير المجتمعات البيروقراطية العقلانية. فقلقه كان واضح المعالم بشأن تلك المجتمعات حيث لا تكاد البيروقراطية والعقلانية تترك شيئا دون التأثير فيه سواء كان ذلك في العلاقات العامة أو الخاصة بين الناس. ومما يزيد من قلق فيبر هنا هو أن تقشي البيروقراطية والعقلانية لا يقتصر على المجتمعات الغربية فقط بل هو يشمل، إلى حد كبير، بقية المجتمعات الساعية إلى النمو والحداثة في العصر الحديث. يبدو على ماكس فيبر الخوف من ضياع الروح والتعاطف الإنسانيين إذا ما استمرت موجة العقلانية والبيروقراطية والعلمانية والمادية في طغيانها على كل ملامح الحياة الاجتماعية²⁸⁰. كما شهد ذلك بداية المجتمع الألماني الذي عاصره. فعلماء الاجتماع الثلاثة، ابن خلدون، دوركايم، وفيبر، عبروا كلهم، كل

Aron, R., Etapes, p.374

279

280 للمصدر السابق، ص 568 حيث يبين فيبر بأن انتشار النظام البيروقراطي والعقلاني العلم سوف يكون لهما أكثر أخطار على الجوانب الإنسانية في المجتمعات الاشتراكية منها في المجتمعات الرأسمالية.

بطريقته، عن خوفهم وقلقهم وتشاؤمهم إزاء المرحلة المتقدمة (الحضارة المترفة / المجتمع الصناعي / المجتمع البيروقراطي) لتطورات مجتمعاتهم. وهكذا يمثل المجتمع المتطور والمعقد البنية الاجتماعية إشكالية لكل واحد منهم.

تاسع عشر : مفاهيم المجتمع السياسي والداروينية الاجتماعية والتطور المحدود أو المستمر.

من الواضح مما سبق ذكره أن المنهج التاريخي الاجتماعي لصاحب المقدمة في دراسته للمجتمع العربي أدى به، كما أكدنا من قبل، إلى إبراز حقيقة ظاهرة التغيير الاجتماعي والتنمية والتطور في المجتمعات البشرية²⁸¹. فابن خلدون لا يتردد في التأكيد على تحول المجتمع من مرحلة البدو إلى مرحلة الحضارة، كغاية يهدف إليها معظم البدو. أما العكس فهو غير صحيح²⁸².

أما بالنسبة لقضية تطور المجتمعات، فإن ابن خلدون لا يتفق مع علماء الاجتماع الغربيين الأوائل. فعلى عكس ما ذهب إليه سبنسر في هذا الشأن، فابن خلدون يرى أن المجتمعات العربية التي درسها قد عرفت ما يمكن أن نطلق عليه بالتطور والتنمية المحدودين وليس المستمرين. ويمكن إرجاع الفرق بين الرؤية الخلدونية ورؤية علماء الاجتماع الغربيين الأوائل بخصوص محدودية أو استمرارية تطور المجتمعات إلى اختلاف الواقع الاجتماعي التي كانت عليه هذه المجتمعات في عصر هؤلاء العلماء. ففرضيات ابن خلدون وهؤلاء العلماء حول المجتمعات تعكس في العمق الواقع الاجتماعي المختلف لتلك المجتمعات. فمفهوم ابن خلدون لمحدودية تطور المجتمعات يجد، إلى حد كبير، تفسيراً له في تصور ابن خلدون

²⁸¹ لمقدمة، ص 25.

²⁸² للمصدر السابق، ص 96-98.

للمجتمع العربي كمجتمع سياسي، أي أن حاضره ومستقبله يتأثران كثيرا بالقوى السياسية المضطربة والتي لا تكاد نعرف الاستقرار. ونظرا لحال عدم الاستقرار السياسي في المجتمعات العربية، فإن استمرار الدول والحكومات طالما يكون هنا ومخوفا بالآخطار. فالتغيير في مثل هذا النمط من المجتمعات هو من نوع ما اصطّلح عليه بالتغيير العمودي وليس بالتغيير الأفقي²⁸³. أي أن التغيير في المجتمعات العربية يمثل في العادة تحول السلطة من رئيس قبيلة إلى رئيس قبيلة أخرى. ومن ثم فآثار ظاهرة التغيير لا تمس سواد الشعب. وبعبارة أخرى، فالمجتمعات العربية التي يتحدث عنها ابن خلدون هي مجتمعات تحكمها فئة قليلة من الأفراد الذين تزول نظم السياسة بزوالهم. ومن هذا المنطلق فإن نمو وتطور المجتمعات العربية مرتبطان بشديد الارتباط بالعامل (المتغير variable) السياسي الضيق والهش. وهكذا استنتج ابن خلدون أن نمو وتطور المجتمعات العربية ذو طبيعة محدودة ودورية.

أما بالنسبة لما يسمى بالداروينية الاجتماعية²⁸⁴ Social Darwinism فهي كما سبق ذكره، عبارة عن إيديولوجيا جديدة أثرت على ولادة الرؤية التطورية المستمرة (ذات الاتجاه الواحد) Linear Evolution للتنمية وتقدم المجتمعات عند علماء الاجتماع الغربيين التطوريين منذ عصر كونت وسبنسر. فتقدم وإجازات الحضارة الغربية الضخمة في الداخل والخارج زادت من قوة الاعتقاد في فكرة للتطور المستمر لدى المفكرين الاجتماعيين الغربيين.

وبالإضافة إلى ذلك فالمرء يستطيع أن يربط مطلق فكر ابن خلدون بخصوص محدودية نمو وتطور المجتمعات العربية بمنهج الجدلي الذي

²⁸³ شريط : الأخلاق عند ابن خلدون، ص 336.

²⁸⁴ يبدو هذا أكثر وضوحا في رؤية كونت وسبنسر لتطور المجتمعات.

استعمله في تحليله التاريخي الاجتماعي للظواهر الاجتماعية. يرى صاحب المقدمة أن الجدلية هي إحدى الملامح البارزة لطبيعة المجتمعات. فمن جهة، تعتبر البدوة (بساطة الحياة) نقطة البداية التي تنطلق منها حركة المجتمعات والحضارات نحو النمو والتطور. ومن جهة أخرى، فإن النتيجة النهائية لحركة البدوة هي الوصول إلى مرحلة الحضارة حيث يطفئ الترف على جوانب الحياة الاجتماعية. لكن مرحلة الحضارة ليست بالأمر المستمر في المجتمعات العربية، فابن خلدون كان واثقا بأن حركية المرحلة الحضارية تنتهي عاجلا أو آجلا بخراب الحضارة نفسها، وعلى هذا الأساس فحركية الحضارات والمجتمعات في الرؤية الخلدونية، هي حركية جدلية طبيعية. ومن ثم فهي ليست ذات اتجاه واحد كما يدعي المفكرون الاجتماعيون الغربيون، بل إن تطور ونمو المجتمعات هما نوا طبيعة دورية ومحدودة.

عشرون : مكانة علم التاريخ في الفكرين الاجتماعيين.

ففي أي محاولة مقارنة لفهم علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي بخصوص قضايا التغيير الاجتماعي والتنمية والتطور على المرء أن لا ينسى التعرف على العوامل الداخلية والخارجية التي ربما حددت وأثرت في طبيعة الرؤى والنظريات السوسيولوجية حول المجتمع لهؤلاء العلماء. إذ المعرفة السوسيولوجية تتأثر في الحقيق بالعوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لأصحابها.

فمن جهة، إن محاولة ابن خلدون لفهم المجتمعات العربية وحضاراتها استعملت في البداية منظورا تاريخيا²⁸⁵. فاكتشاه لعلم عمرانه

²⁸⁵ يستند ابن خلدون على سبين:

الجديد كان إلى حد كبير مجرد صنفه. وليس هناك غرابة بالمرّة في ذلك في كل تاريخ تطور العلم في مختلف الحضارات البشرية²⁸⁶. ومن ثم تأتي شرعية تسمية ابن خلدون كعلامة في كل من علم التاريخ وعلم العمران البشري.

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن علماء الاجتماع الغربيين الأوائل قد أعطوا أهمية كافية إلى الملف التاريخي للمجتمعات في فهمهم وتحليلهم للمجتمعات والحضارات الإنسانية. ويبرز ذلك خاصة في رؤيتهم إلى المجتمعات الغربية. إذ هناك إجماع بينهم²⁸⁷ في النظر إلى المجتمعات الغربية على أنها أكثر قدرة من المجتمعات الأخرى بالنسبة للتأقلم مع مسيرة التطور المستمرة. وبعبارة أخرى، فقد كان هؤلاء العلماء مهتمين أكثر بحاضر ومستقبل المجتمعات الغربية من اهتمامهم بماضيها. وهكذا يمكن النظر إلى مفهوم التطور المستمر كنتيجة لهذا الإطار الفكري التحليلي²⁸⁸.

حادي وعشرون : مفهوم للتنمية وأخلاقياتها في العلوم الاجتماعية الغربية.

يمكن وصف النظريات الغربية للتنمية والتخلف والتحديث بأنها نظريات ذات أسس مادية. فالدخل القومي للمجتمع أصبح المقياس الشائع

(أ) سبب ميثاقيني تلخصه الآية القرآنية (كل من علوها فان) بما في ذلك الحضارات أي أن هذه الأخيرة تتعرض للفترات انحلال وتوقف عن النمو. ومن ثم فإن تطور الحضارات والمجتمعات ليس بالأمر الدائم بل هو يشهد للتراجع.

(ب) سبب تجريبي مبدئي أفصح ابن خلدون عبر الملف التاريخي للمجتمعات وحبر ملاحظاته على الساحة العربية، بأن مسيرة الحضارات البشرية لا يمكن أن تكون إلى الأمام دائما. ²⁸⁶ يتوصل إلى الكثير من الإكتشافات والابتكارات العملية عن طريق الصنف الحضرة، أي بدون أي تخطيط مسبق من طرف الباحث أو العالم.

²⁸⁷ كما وقت الإشارة سابقا في هذه الدراسة ، كان يهدف ابن خلدون إصلاح أو تصحيح المنهجية التاريخية للمؤرخين العرب المسلمين السابقين له.

²⁸⁸ يتفق هذا أكثر مع موقف كونت ومبتمر بالنسبة لعملية التطور في المجتمعات الغربية.

الإستعمال من طرف علماء الإجتماع وعلماء السياسة وعلماء الإقتصاد على الخصوص في مقارنة ظاهرة التنمية بين المجتمعات للمعاصرة. وعلى سبيل المثال، فإن الإنطلاقة التنموية لمجتمعات العالم الثالث طالما يرجعها الباحثون إلى الجانب الإقتصادي. إذ أنهم يرون أنه من الصعب انتظار تحسن ظروف مجتمع ما بدون توفر الموارد الإقتصادية لذلك. فلا يستطيع المجتمع الفقير بناء المدارس والمستشفيات والطرق والمعامل إلخ... وتمثل تجربة التنمية السريعة في المجتمعات الخليجية العربية مثالا حيا على قدرة دور الثروة البترولية في عملية للتنمية في تلك المجتمعات.

ومع ذلك، فأتار التنمية المادية لم تكن دائما إيجابية على المجتمعات الإنسانية. فتجربة هذا اللوع من التنمية في العديد من المجتمعات المعاصرة كانت لها آثار سلبية كثيرة. يرجع عدد كبير من المتخصصين الغربيين للعلوم الإجتماعية للكثير من المشاكل الإجتماعية والنفسية في تلك المجتمعات إلى تصلب عود المادية في هذه الأخيرة. فضعف رباط التضامن الإجتماعي وازدياد نسبة الطلاق وارتفاع نسبة الجريمة وانتشار نسبة الانتحار بين الشباب وضعف درجة التعاطف مع فئات الكبار إلخ ... أصبحت كلها ظواهر إجتماعية متفشية في المجتمعات الحديثة التي يطغى فيها سلطان المادية الفردية القوية.

ورغم هذا الوضع الإجتماعي الباحث على الفرع فإنه لا تكاد توجد مؤلفات في العلوم الإجتماعية الحديثة التي أثارت بجدية أخلاقيات النموذج المادي للتنمية الذي يستمر لانتشاره في مجتمعات العالم²⁸⁹. وبالنسبة لطبيعة نموذج التنمية (مادي التوجه أو موزن التوجه) فإن موقف ابن خلدون لا

²⁸⁹ بخصوص علماء الإجتماع الغربيين الأوائل لا يجد المر بينهم كبرما واضحا أو قلنا سافرا حول انتشار المادية في المجتمعات الغربية للمعاصرة. وحتى لكثير، فإنه يرجع إلى خوف كبير من الآثار السلبية للعلم والعلانية والبيروقراطية على الجانب الإنساني في المجتمعات الحديثة. وكذلك لشأن بالنسبة لدور كظم. فقلقه يرجع أساسا إلى خوفه من انتشار الانحراف Anomie في المجتمعات الصناعية.

يتماشى مع موقف نظرائه من العلماء الغربيين المعاصرين. ومهما كان الأمر فإن الحاجة تدعو بشدة اليوم علماء العلوم الاجتماعية الدارسين للتنمية أن يلقوا نظرة متأملة على العوامل التي يمكن أن تساعد على تحسين الجانب النوعي للتوجه المادي لتنمية المجتمعات الحديثة²⁹⁰.

ثاني وعشرون : التنمية النوعية والكمية.

وكما سبق الإشارة مراراً عدة في هذا الفصل فإن ابن خلدون يرى أن مرحلة الحضارة والترف في مسيرة تطور المجتمعات هي نهاية تطور المجتمعات وللحضارات العربية والإسلامية.

إن الملف التاريخي الطويل للبشرية لا يبدو أنه ينقضى ما ذهب إليه صاحب المقدمة. ومما زاد ملاحظات ابن خلدون قوة هو أن الإسلام نفسه يتبنى موقفاً منتقداً من تضخم عنصر المادية في الحضارات البشرية الأمر الذي قوى من اعتقاد ابن خلدون في مصداقية نظريته الدورية بشأن مسيرة الحضارات الإنسانية. فالعقيدة الإسلامية كانت دائماً ضد طغيان العوامل المادية سواء كان ذلك بالنسبة للأفراد أو للجماعات أو المجتمعات أو الحضارات. وفي الواقع يقوي ابن خلدون من نظريته حول سقوط الحضارات وذلك بالإمتشهاد في مقدمته بالآية الكريمة « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً »²⁹¹.

ويغض النظر عما إذا كان السبب الأول (أو الأسباب الأولى) الذي أدى إلى ظهور الحضارات الإنسانية سبباً ذا طبيعة دينية وثقافية كما هو الأمر بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية أو كان هذا السبب (أو الأسباب)

²⁹⁰ هناك كتابان جديران بالذكر هنا فافكرهما تدعو إلى تنمية ذات وجه إنساني:

1- Birou, H. Pour un autre développement, Paris, PUF, OCDE, 1982

2- Peroux F. Pour une philosophie du nouveau développement, Paris, L'UNESCO, 1981.

²⁹¹ المقدمة، ص 294.

ذا طبيعة مادية وعلمية وإجتماعية كما هو الشأن في حالة الحضارة الغربية المعاصرة، فإنه يبقى صحيحا القول بأن كل الحضارات تقريبا عبر تاريخ الإنسانية الطويل تنحو إلى أن تصبح مادية أكثر فأكثر كلما تقدمت وتطورت في مسيرتها.

فلمط نمو الحضارة الغربية المعاصرة يعتبر مثلا على ذلك، إذ تغلب المسحة المادية على العلم والتصنيع والتقانة في المجتمعات الغربية المعاصرة. وقد سجلت هذه العوامل انتصارا كبيرا على السلطة الدينية للكنيسة. وهكذا أضعفت تلك العوامل من تأثير الرموز الدينية في المجتمعات الغربية الجديدة. وهكذا ولد ما يمكن أن نسميه بظاهرة "المنطق الكمي للأشياء" في هذه المجتمعات المتقدمة علميا وصناعيا. فالعلوم، بما في ذلك العلوم الإجتماعية، لا يمكن لها أن تكتسب المصداقية إذا هي لم تتبع متطلبات المنطق الكمي. فتحاول علماء الإجتماع المعاصرين لتطور المجتمعات وتقدمها أصبحت تستعمل أكثر فأكثر مقاييس (مؤشرات) كمية. ومن ناحية أخرى، أصبح ينظر البعض للمقاييس التقليدية الكيفية لملامح المجتمعات البشرية مثل الرموز الدينية والأخلاق والأسرة الممتدة إلخ... على أنها مؤشرات تخلف للمجتمعات. ومن ثم يتضح أن مواقف ابن خلدون من تقدم المجتمعات ونموها يختلف عن موقف معظم نظائره من علماء الإجتماع الغربيين.

فبينما لا يكاد يرى صاحب المقدمة إمكانية التنمية المستمرة للمجتمعات البشرية بدون انتشار أخلاقيات الدين فإن علماء الإجتماع الغربيين لم ينظروا صوما إلى أن تلك العلاقة علاقة ضرورية. وكما بينا في هذا الفصل فإن ابن خلدون يعارض بشدة النمو المادي الضخم للمجتمعات ولكن هذا لا يعني أنه ضد التنمية في حد ذاتها. ويبدو أنه يفضل ما يمكن أن نطلق عليه بالتنمية الكيفية/النوعية qualitative development

والتي من صفاتها الهامة هي محافظتها على الطيبة البدائية الأولى للطبيعة البشرية وعلى التضامن الاجتماعي القوي وعلى الأخلاق الدينية.

يعتقد صاحب المقدمة، مثله مثل روسو، بأن الطبيعة البشرية لبدائية هي طبيعة حسنة في الأساس. ومن ثم فالشخصية البشرية لها حظ كبير في أن تبقى خيرة طالما حافظت على بدائيتها. تفسر مثل هذه الرؤية من جديد تعاطف ابن خلدون مع كل من البدو والإسلام كنظام ديني إجتماعي. فالبدوي خير بطبيعته والإسلام يُعرف بدين الفطرة. ويتفق الإسلام مع الحياة البدوية (البدائية) في كون أن البدو لا يملكون إلا الضروري من الحياة المادية وأن الإسلام يستنكف من طغيان المادة على حياة الأفراد والمجتمعات. وفي الختام يتمتع المجتمع البدوي بعصبية قوية والمجتمع المسلم بتضامن الأخوة الإسلامية التي أصبحت الأساس الجديد لعصبية الأمة الإسلامية.

ونظرا لبعض أوجه التشابه بين المجتمع البدوي والإسلام، فإن ابن خلدون يرى، مع ذلك، أن الإسلام هو الأفضل بديل بالنسبة لتطور وتنمية المجتمع البشري. فمقارنة بنظام البدوة يعتبر الإسلام أكثر قدرة/كفاءة في ما يخص ما سميناه بالتنمية النوعية/الكيفية للمجتمع. فعلى المستوى المادي يدعو الإسلام الناس إلى الاعتدال (لوسطية) في استعمال الماديات المتوفرة في المجتمع ولا يطالبهم، كالمجتمع البدوي، بالتقشف واستعمال الضروريات اللازمة للمعاش فقط. وعلى مستوى آخر فالمجتمع البدوي هو مجتمع يغلب عليه الإنطواء على الذات بينما الإسلام هو كنظام ديني إجتماعي متفتح على الخارج وعلى كل أفراد البشرية بغض النظر عن اللون واللغة والعرق. ويمثل بالتأكيد هذا الإنفتاح على الآخر صفة رئيسية بالنسبة للتنمية النوعية/الكيفية للمجتمع الإنساني. وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن للإسلام مبادئ واضحة لصالح تحقيق التنمية البشرية في أسمى معانيها. فالعلم هو

ركن أساسي للعقيدة الإسلامية²⁹². فبالعلم يستطيع المسلمون اكتشاف الكثير من أسرار الكون ويستعملونها لصالحهم. ولا يكاد المجتمع البدوي يساهم في أي شيء يذكر في ميدان العلم بحيث ينتفع منه الفرد والمجتمع.

ومن ثم يمكن القول بأن صاحب المقامة يرى أن مسيرة تنمية المجتمعات لا يمكن الإطمئنان على استمراريتها إذا لم تراقبها وتوجهها أخلاق الدين التي تساعد، في نظر ابن خلدون، على المحافظة على توازن النظام الاجتماعي للحضارة البشرية. فأخلاق الإسلام، كما هو معروف، تتمثل، كما ذكرنا، في الاعتدال والوسطية في الأمور. «والذين إذا أنفقوا لم يمسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قوماً»²⁹³.

وهكذا فالإسلام كنظام صالح لإرساء تنمية وتطور متوازنين للمجتمعات والحضارات²⁹⁴. فالجوانب الكمية والكيفية لتنمية المجتمعات الحديثة أصبحت تلقى اعتناء كبيرا. إن المنتقدين للأزمات النفسية والاجتماعية الحديثة طالما يرجعونها إلى عدم التوازن بين عمليتي الكم والكيف التي عرفتها المجتمعات الحديثة منذ الثورتين الصناعية والعلمية.

وربما يمكن اعتبار مفهوم "الصغير هو الجميل"²⁹⁵ Small is Beautiful للعالم شوميك Schumacher أكثر الرؤى وضوحا في العصر الحديث في الدعوة لصالح مشروع التنمية النوعية qualitative development. إن مؤلف كتاب "الصغير هو الجميل" يرى أنه لا بد

²⁹² تقدر الآيات القرآنية التي تتحدث عن أهمية المعرفة والعلم بـ 750 آية أو 6/1 آيات القرآن.

²⁹³ سورة الفرقان، الآية 25.

²⁹⁴ ترجع أهمية الحضارة الإسلامية إلى مستقبل الحضارة البشرية في كونها حضارة وسطية/متوسطة بالنسبة للجوانب المادية والروحية في حياة الشعوب. انظر كتاب : Sardan, Z. The Future of Muslim Civilization.

²⁹⁵ Schumacher, E.R., Small is Beautiful, New York, Harper and Row, 1976

للملامح المادية للتنمية والتقدم أن تبقى صغيرة أو معتدلة على الأكل بحيث لا تقع العوامل الروحية والإنسانية ضحية للمادية الوحشية. إن إرساء التوازن بين الكمي والكيفي في النظام الاجتماعي للمجموعات البشرية يؤدي، في نظر شوميكير، إلى وجود مجتمعات تتمتع باكثر سعادة.

ثالث وعشرون : التنمية المادية في علم الاجتماع.

وكما وقع تبياناه في هذا الفصل، فإن مقولة ابن خلدون بخصوص آثار للترف مقولة واضحة للمعالم : إن للترف آثارا سلبية ليس على بني المجتمعات والحضارات الإنسانية فقط، بل أيضا على شخصيات الأفراد²⁹⁶. ففي تلك المجتمعات والحضارات يصبح الفرد أكثر أنانية²⁹⁷ وتحتل عنده المصالح المادية الأولوية الأولى. فصاحب المقدمة يرى أن الانغماس في الترف هو السبب الأول في ازدياد نسبة الإحتراف والجريمة في المجتمعات المادية²⁹⁸.

وتحت ضغط تلبية حاجاته المادية يميل للفرد الحضري عند ابن خلدون إلى التخلص من وسائل الضبط الاجتماعي في مجتمعه. وهكذا فإن تلك الأعراف الثقافية الاجتماعية (Anomie) للمجتمعات الحضرية في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون إرتبطت بقوة هيمنة الماديات²⁹⁹ على حياة الأفراد وليس بسبب تعدد المساق القيم الثقافية كما ذهب إلى ذلك علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون. ومن ثم يمكن، إلى حد كبير، تطبيق رؤية صاحب المقدمة لأسباب الإحتراف والجريمة على المجتمعات الغربية الحديثة ذات التوجه المادي والفردية. ففظرية مورتن Merton تفسر السلوك الإحترافي كنتيجة لانتشار القيم الثقافية المادية في المجتمع الأمريكي.

²⁹⁶ المقدمة، ص 294.

²⁹⁷ المصدر السابق، ص 293.

²⁹⁸ المصدر السابق، ص 293-296.

²⁹⁹ المصدر السابق، ص 293.

فالمسلوك الإتحراقي لما سماه مورتن بالإبتكار Innovation ينتشر على الخصوص بين السود الأمريكيين الذين يعانون من حرمان مادي أكبر. ومع ذلك فلا يكاد يجد المرء بين معظم علماء الاجتماع المحدثين موقفا أخلاقيا ethical واضحا حول الآثار السلبية لازدياد الماديات على حالة المجتمعات كما تعبر عن ذلك صفحات المقدمة.

إن موقف كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع للغربيين من الماديات في المجتمعات يمكن أن نفسره على أنه إنعكاس للنسق القيم الثقافية السائدة في الحضارتين. وكما ذكرنا، فالإسلام يقف بطريقة حاسمة ضد طغيان الماديات على الأفراد والمجتمعات. وبالإضافة إلى ذلك فانتشار ظاهرة الترف في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون أدى بطريقة مطردة إلى سقوط الدول العربية وضعف حضارتها. أما بالنسبة للمجتمعات المسيحية المعاصرة، فإن تراجع تأثير الدين المسيحي فيها اقترن بتقدم وتطور هذه المجتمعات في ظل إزدياد الماديات فيها، ومن ثم أدى هذان الوضعان الاجتماعيان إلى رؤيتين سوسيولوجيتين مختلفتين بخصوص ظاهرة الماديات. ففي هذا السياق الاجتماعي ينبغي إذن فهم استياء ابن خلدون من حضارة الترف، من ناحية، وترحيب (أو حياد) علماء الاجتماع الغربيين الأوائل بظاهرة لانتشار الماديات، من ناحية أخرى. ولكن لا يمكن، مع ذلك، تفسير تنديد صاحب المقدمة بنمط الحياة المترفة من خلال ملاحظته الميدانية لتاريخ المجتمعات العربية فقط : هذه الملاحظات التي تربط ضعف وانهيار المجتمعات بانتشار طغيان الماديات عليها.

فالرؤية الخلدونية السلبية لظاهرة الترف على مسيرة الحضارات متأثرة بالرؤية الدينية لابن خلدون. وهكذا فبمساعدة معطياته التاريخية الميدانية والدينية التي تساعد بعضها البعض لم يستطع صاحب المقدمة أن يجد سببا يجعله متفائلا بخصوص المصير الذي ينتظر المجتمعات المادية. فهجومه، بهذا الاعتبار، على حضارة الترف ليس هجوما مبنيًا على نزعات

ومشاعر شخصية/ذاتية وإنما هو يستند على الواقع الإجتماعي الثقافي لمكانه وزمانه.

أما الموقف المتحمس لعلماء الاجتماع الغربيين من الماديات فيبدو أنه ذو جذور تتناقض مع موقف ابن خلدون. فتصلب عود الماديات في الغرب منذ الثورة الصناعية أدى إلى استمرارية التنمية في المجتمعات الغربية وهيمنة الحضارة الغربية على بقية الحضارات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تراجع الديانات المسيحية، من جهة، وبروز الإيديولوجيا العلمية، من جهة أخرى، لم يكادا يتركبان أي فرصة لمعظم علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين بخصوص إثارة التساؤلات الجديدة عن الأسس المادية الرئيسية للحضارة الغربية المعاصرة.

رابع وعشرون : طبيعة نسبية الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية.

إن اختلاف موقف هذين العلمين الاجتماعيين من قضية المادية وتأثيرها على حركية المجتمعات والحضارات ما هو إلا مظهر واحد للعديد من الفروق بينها والتي ترجع إلى اختلافات في القيم الثقافية بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المعاصرة. ومن ثم فمن المناسب هنا طرح بعض الملاحظات الرئيسية على طبيعة العلوم الاجتماعية نفسها³⁰⁰ :

(1) تتأثر كثيرا مفاهيم ونظريات ومناهج العلوم الاجتماعية بالعوامل المتعددة الموجودة في المحيط الاجتماعي حيث يقوم المتخصص بالعلوم الاجتماعية ببحوثه العلمية وإنشاء أسس نظرياته.

(2) ومن ثم فال تفسير العلمي للعلوم الاجتماعية هو تفسير ذو طبيعة نسبية تظل مصداقية هذا التفسير جزئية ومحلية إلى حد كبير. أي أن

³⁰⁰ يشمل هنا مصطلح العلوم الاجتماعية ليشمل علم النفس أيضا.

ملاحظات وقوانين ونظريات العلوم الإجتماعية التي وقع التوصل إليها في مجموعة بشرية معينة أو في مجتمع ما أو في حضارة إنسانية خاصة لا ينبغي تعميمها بسهولة على تجمعات بشرية خاصة أخرى مختلفة. إذ يبدو أن هذه الأخيرة تحافظ دائما على بعض معالم خصوصياتها ومحاياتها.

(3) انتقد بعض علماء العلوم الإجتماعية المحدثين ما يسمى بالنظريات الكبرى Grand Theories الكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي بأنها نظريات تميل إلى استعمال تفسيراتها بعيدا جدا عن المحيط الإجتماعي الخاص الذي درسته تلك النظريات. يعتبر هذا التوجه في مجال التتغير سببا رئيسيا لفشل العديد من محاولات إحداث التغيير الإجتماعي المناسب في مجتمعات العالم الثالث وفقا للنظريات الغربية الحديثة.

وبعد هذا العرض الموجز نريد الآن أن نلقى نظرة على التحليل العلمي الجديد لأسس كل من النظريات الكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي. ولا نهدف فقط من القيام بذلك تحديد الثغرات التي أشار إليها منتقدو هذه النظريات، ولكن نريد أيضا التعرف على بعض الأسباب الرئيسية المؤدية إلى أزمة العلوم الإجتماعية وكيف يمكن التخفيف من أعراضها.

خامس وعشرون : تصنيف نظريات التغيير الإجتماعي.

كمجال للتتغير الإجتماعي والبحث المبدئي، فإن دراسة التغيير الإجتماعي قد قطعت أشواطا كبيرة. فعلم الإجتماع، على سبيل المثال، قد ساهم في تطور المعرفة السوسولوجية في هذا الميدان وذلك بفضل استعماله لمناهج وتقنيات بحث أكثر تقدما في دراسته للظواهر الإجتماعية.

فظهرت نظريات جديدة وولفت مراجعة بعض النظريات القديمة³⁰¹. ويمكن
 عموما اليوم تحديد صنفين من النماذج الفكرية الموسيولوجية التي يستعملها
 علماء الاجتماع المحدثون في فهم وتفسير ظاهرة التغيير الاجتماعي. فهناك،
 من جهة، ما يسمى في الغالب بالنظريات الكبرى Grand Theories
 وهناك، من جهة أخرى، نوع أصغر من النظريات أو ما أطلق عليه مورتن
 Merton بالنظريات المتوسطة Middle Range Theories. فنظريات ابن
 خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم وفيير حول التغيير الاجتماعي هي
 نظريات تنتمي إلى الصنف الأول. إذ هي نظريات تتحدث أساسا عن
 الأسباب الكبرى التي تستطيع تغيير كل المجتمع أو حضارة كاملة.
 فالإسلام، بالنسبة لمصاحب المقدمة، كان هو العامل الحاسم الذي أحدث
 تحولا شاملا عرفته مجتمعات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا خاصة
 في العهد الأول للفتوحات الإسلامية. وبالمثل فقد فسر فيير عن طريق
 مفهومه للأخلاق البروتستانتية The Protestant Ethic التغييرات العميقة
 التي شهدتها المجتمعات الغربية المعاصرة والتي أدت إلى ظهور النظام
 الرأسمالي. أما بالنسبة لدوركايم، فإن تحولات المجتمعات الغربية المعاصرة
 تمت عبر عدد من الأحداث. فعملية التصنيع تطلبت عملية التخصص وأدت
 هذه الأخيرة بدورها إلى ظاهرة ما سماه دوركايم بتقسيم العمل
 Division du travail. وقد مكنت كل هذه الأحداث المجتمع الصناعي
 الجديد من تسير شؤونه وفقا لنوع جديد من التضامن الاجتماعي العضوي
 La Solidarité Organique. وبالإضافة إلى كل ذلك فإن المدارس الفكرية
 الحديثة مثل البنوية Structuralism والوظيفية Functionalism

³⁰¹ انظر ماذا عد Trevor Roper في نظرية فيير للأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية في

كتاب Boudon, R. La Place du désordre, pp.156-61

والماركسية تعتبر أطرا فكرية paradigms كبيرة صالحة لدراسة للظواهر الكبرى للتغيير الاجتماعي³⁰².

سادس وعشرون : نقد بودون وبوير لكبريات نظريات التغيير الاجتماعي.

نشر، كما رأينا، عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون Raymond Boudon كتابا³⁰³ ركز فيه على نقد وتقييم النظريات المعاصرة حول التغيير الاجتماعي ليس في علم الاجتماع فحسب ولكن أيضا في مبادئ علوم السياسة والسكان (الديمغرافيا) والنفس والاقتصاد.

فمن خلال مناقشته للنظريات الكبرى للتغيير الاجتماعي خلص بودون إلى القول بأن هذه النظريات لا تتمتع بمسند علمي قوي في ما تذهب إليه³⁰⁴. ويتعبير الفيلسوف كارل بوبر فإن تلك النظريات غير قابلة للتحقق not falsifiable³⁰⁵. يرى بودون بأن هذه النظريات الحديثة ذات توجه أحادي unilinear ويغلب عليها التعميم في تفسيرها للتغيير الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة. فبوير ومكلان Mclelland وهايجن Hagen أكدوا على أهمية عامل القيم/الأفكار values/ideas كقوة محددة للتغيير الاجتماعي. وهكذا الشأن بالنسبة للمنظرين الماركسيين والبنويين والوظفيين. فهؤلاء مقتنعون بأن نظرياتهم الكبرى قادرة على تفسير ظاهرة التغيير الاجتماعي. ففي رأي بوير فإن الروح غير العلمية لمثل تلك النظريات تكمن في ادعاء كل منها على قدرتها على تفسير كل معالم التغيير

Appelbaum, R. Chicago Theories of Social Change, Markham Publishing, 1970

La Place du desordre pp.156-61

المصدر السابق، ص 10-11.

The Criterion of Demarcation Between What is not Science : Magee,

B. Popper, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982. انظر على الخصوص الفصل الثالث

الاجتماعي. أما بوردن فيشترط بعض المعايير التي يجب توفرها حتى تكون للنظريات مقدرة علمية على تفسير التغيير الاجتماعي. "النظريات العلمية للتغيير الاجتماعي ليست إلا نظريات جزئية ومحلية - أي مرتبطة بمحيط اجتماعي معين"³⁰⁶. ويعبارة أخرى، فعلمية تلك النظريات تبقى جزئية وصالحة فقط للظاهرة المحلية للتغيير الاجتماعي. إن هذه الرؤية العلمية لنظريات التغيير الاجتماعي متأثرة كثيرا بمنظور بوبر بخصوص طبيعة العلم نفسه. فبوبر يرى أنه لا يمكن أن نضيف على نظرية علمية ما أكثر من قبول مؤقت. فالاستقراء كمنهجية بحث لا يستطيع أبدا أن يؤدي إلى قوانين عامة تثبت أن كل (أ) تساوي كل (ب). إن هذه التعميمات الشاملة لم تقع البرهان لا على صحتها ولا على عدم صحتها. وبناء على مبدأ النقص falsification هذا فإن النظرية تبقى صالحة إلى أن يقع نفيها. ومن ثم فإن النقص وليس الإثبات هو المعيار المناسب الذي تستعمله وسائل للملاحظة والتجربة في العلوم.

وهكذا يرى بوبر أن نظريات العلوم الاجتماعية المستندة على مفاهيم خاطئة مثل ما يُدعى بالماركسية "العلمية" تؤدي إلى تنبؤات في فهم التغيير الاجتماعي الشامل. فهذه النماذج النظرية هي ذات طبيعة شمولية. فالفرد ليس له أي دور يلعبه في مثل هذه الرؤى الشمولية، وما عليه إلا أن يعمل لتلبية حاجات الكل.

وكبدل لرؤية النظريات الكبرى استعمل كل من بوردن وبوبر مفهوم ما يسمى بالفردية المنهجية Methodological Individualism. يحاول هذا المفهوم فهم الظواهر الجماعية كحصولية، من جهة، لسلوكيات وتفاعلات

Boudon, R. La Place du désordre, p.184.

³⁰⁶ مصدر سابق

وأهداف وأساني وأفكار الأفراد وكنيتية، من جهة أخرى، لتقاليد أنشأها وقام بالمحافظة عليها معشر الأفراد³⁰⁷.

ونظرا لتجاهلها لمحدودية قدرة النظريات العلمية على التفسير فإن النظريات الكبرى تجد نفسها، في رأي بودون، في مدينة الأموات. "إن النظريات الكبرى للتغيير الاجتماعي التي استندت على الوضعية والماركسية والبنوية والوظيفية تمكن ما يشبه مدينة الأموات³⁰⁸. وبالإضافة إلى ذلك فإن النظريات الكبرى لا تكاد تفوه بشيء بالنسبة لدور كل من الحظ والعوامل الذاتية subjectivity في ظاهرة التغيير الاجتماعي. يؤكد بودون على أهمية وجود عامل الحظ وليس هناك من فائدة في إنكاره باعتباره مفهوما غير علمي أو غير مهم³⁰⁹.

إن أهمية دور العوامل الذاتية عند الفرد في تفسير الحركات الاجتماعية تتفق مع رؤية ماكس فيبر للقوى المؤثرة في التغيير الاجتماعي. ومن ثم فمحاولات المختصين في العلوم الاجتماعية والمفكرين المحدثين في تفسير أحداث تاريخ البشرية عبر مفاهيم صراع الطبقات والتناقضات الاجتماعية والمفكرين المحدثين في تفسير أحداث تاريخ البشرية عبر مفاهيم صراع الطبقات والتناقضات الاجتماعية البنوية ونزاعات ميزان القوى قد أدت، حسب بودون، بهذه للنظريات إما إلى استنباط مفاهيم خالية تماما من أي معنى أو إلى فقدان البرهان بالحقائق لادامغة عن مصداقيتها.

Bullock, A, and Stallybrass, O. (eds) The Fontana Dictionary of Modern Thought, London, Fontana, 1983.
Boudon, R. La Place du désordre, p.185.

307

308

309 المصدر السابق، الفصل السابع.

سابع وعشرون : النظريات المتوسطة للتغيير الاجتماعي.

يشير مصطلح النظريات المتوسطة Middle Range Theories إلى تلك النظريات التي كانت نتيجة لأبحاث في العلوم الاجتماعية ركزت اهتمام دراساتنا على حالات وأشكال خاصة للتغيير الاجتماعي في مجموعات بشرية معينة. ومن ثم فمقدرتها على تفسير الظواهر الاجتماعية تبقى عموما مرتبطة بتلك الظواهر نفسها. ومع ذلك فإن الدراسات السوسيولوجية للتغيير الاجتماعي في محيط اجتماعي محدود أثبتت أن التنبؤ الدقيق باتجاه التغيير الاجتماعي الصغير microscopic ليس بالأمر السهل بالنسبة للمتخصص في العلوم الاجتماعية³¹⁰. إن مثل هذا الوضع ينبغي أن يؤثر بعضا من الأسئلة التالية على الأقل : (1) هل أن طبيعة الظواهر الاجتماعية طبيعة معقدة جدا بحيث يصبح من المستحيل الإلمام بجميع جوانبها وفهمها (حتى إن كانت صغيرة ومحدودة الحجم) فهما كاملا من طرف العاملين في العلوم الاجتماعية؟ أو (2) هل أن تقنيات ومناهج البحوث في العلوم الاجتماعية لا تزال دون المستوى المرضي؟ أو (3) هل ينبغي اعتبار مفهوم الحتمية المتصلبة rigid determinism، كما هو الأمر في ما يعرف بالعلوم الصحيحة، بأنه مفهوم غير مناسب الاستعمال لتفسير الظواهر السلوكية والاجتماعية؟

ثامن وعشرون : تقييم العلم التكلدي والحتمية المتشددة.

ما لا شك فيه أن بودون وبوير يقفان ضد الحتمية المتشددة بالنسبة للقوانين التي تتحكم في سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. لقد ذهب

³¹⁰ للمصدر نفسه، ص 34-35، حيث عرف عن Caplow وإريق بحثه أولهم حول نتائج بحثهم (1972) عن التغيير الاجتماعي في مدينة Middletown : بأن لتوجه المتناسق الوحيد يتجلى في عدم تناسق التوجهات المحدودة المختلفة.

بوهر إلى أبعد من ذلك فنادى بمبدأ وجود الاحتمية Undeterminism في كل العلوم³¹¹.

أما الفيلسوف شراج Schrag فقد هاجم هو الآخر الرؤية الأحادية Reductionism المتصعبة. فهو يرى أن هذه الرؤية تؤدي إلى تشويه المعرفة في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالكثير من هذه الرؤى الأحادية تنظر إلى الإنسان بمنظار واحد ضيق. فالإنسان عند عالم السياسة لاسوال Lasswell هو إنسان سياسي وعند عالم الاجتماع دهرندورف Dahrendorf فهو إنسان اجتماعي وعند الفيلسوف كاسيار Cassier هو إنسان الرموز Homo Symbolucus³¹². ففي وجود هذا العدد وغيره من التسميات إشارة واضحة إلى حالة الإضطراب والفوضى التي تعيشها هذه العلوم.

وإنطلاقاً من هذه الخلفية، فإنه يبدو أن هناك اتقافاً بين بودون وشراج وبوهر في ما ينبغي توفره لإصلاح وضع علوم الإنسان والمجتمع :

(1) هناك حاجة ماسة لقيام المعنيين بالأمر بالنقد الذاتي بالنسبة للإبستمولوجيا التي يتبنونها وبالنسبة لمفاهيمهم ومناهجهم ونظرياتهم التي استعملوها وأسسوها أثناء دراستهم للإنسان والمجتمع. إنه ينتظر من هذا التقييم الذاتي أن يساعد على التعرف، على الأقل، على بعض الأسباب التي أدت إلى الخروج عن الصواب في محاولاتهم لفهم الظواهر المعقدة التي يدرسونها. (2) تحتاج رؤية العلوم الحديثة إلى علاج شامل. فالبحث العلمي يجب أن يتخلى على المعيار الذي يقول بأن مصداقية المعرفة الإنسانية تقاس بالمعطيات للكمية فقط. وللقيام بعملية إصلاح العلوم الإنسانية

Popper, K. Undeteiminism in Quantum Physics and Classical Physics .³¹¹
The British Journal of the Phiosophy of Science, n° 2 (1966) pp, 117-133 and
n° 3, 1966, pp 173-195.

Schrag, p.2³¹²

والاجتماعية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار العوامل الذاتية subjective elements لمخصصة الإنسان في تفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعية على الخصوص أن تترك جانباً مبدأ الحتمية المادية المتشددة وتضع مكانه مبدأ العمل برؤية متعددة الجوانب بحيث تكون أكثر مرونة فتسمح بفهم أفضل للظواهر المعقدة المدروسة.

تاسع وعشرون : موقف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل من الحتمية والعلم.

كان لكل من علماء الاجتماع الغربيين الأوائل وابن خلدون طموح علمي يهدف إلى إرساء معالم نظرية سوسيولوجية. يمكن اعتبار دوركايم كأكثر علماء الاجتماع الغربيين المؤسسين تبنياً للحتمية الاجتماعية social determinism. فقد آمن بشدة بأن الوقائع الاجتماعية les faits sociaux هي العوامل الوحيدة التي تستطيع تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً علمياً. ويتشابه كونت على هذا المستوى مع دوركايم. كما أن إيمان كونت بأهمية علم الاجتماع La Physique Sociale كان إيمانا راسخاً وقوياً. إذ ذهب إلى حد اعتبار علم الاجتماع "كدين جديد" للبشرية جمعاء. ومن جهته لا يكاد يستطيع سبنسر أن يخفي مدى تهمسه لعلم الاجتماع وفكرة حتمية تطور المجتمعات البشرية الأمر الذي أدى به إلى الاعتقاد دون نقد بذكر، في مفهوم التطور المستمر Linear Evolution للمجتمعات الإنسانية.

وكما ذكرنا سابقاً فقد كان ابن خلدون على علم كامل بأنه قد اكتشف علماً جديداً وهو علم العمران للبشري الذي سجل معالمه في فصول المقدمة. ومن ثم يدعي ابن خلدون أن علمه هذا يتمتع بروح علمية في تحليله وفهمه للمجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها. ف رؤية ابن خلدون ومنهجيته في دراسة ذلك يغلب عليها الحتمية الاجتماعية. فهو يعتقد مثل كونت وسبنسر ودوركايم بأن للمجتمع قوانينه وقواعده التي تحدد وتضبط وحدها معالم

الظواهر الاجتماعية. وهكذا يبدو أن دور الفرد في حركية المجتمع دور هامشي بالنسبة لهؤلاء العلماء الاربعة. فهم ينتمون إذن إلى صنف علماء الاجتماع المؤمنين كثيرا بالاحتمية الاجتماعية. ومع ذلك، فابن خلدون، كبقية العلماء المسلمين، يؤمن بمحدودية العلم البشري مقارنة بالعلم الإلهي غير المحدود. فهذا الأخير هو المعرفة الإلهية السامية. إنها معرفة مطلقة على كل المستويات، بينما تبقى المعرفة للبشرية نسبية ومحدودة الأفاق. إن استعمال صاحب المقدمة المتكرر لعبارة "الله أعلم" وشبهاتها في ثانيا المقدمة لا نجد له مثيلا في كتابات كونت وسبنسر وديركايم. ولهذا الموقفين ظروف تاريخية حضارية مختلفة. فمن جهة، ظهرت العلوم الغربية المعاصرة وأثبتت وجودها عبر ثورتها ضد سلطة الكنيسة وكل الإعتقادات الروحية الميتافيزيقية. وكنتيجة لذلك تبني العلماء الغربيون المعاصرون بقوة منطق وحقائق العلوم الكمية العقلية.

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن ابن خلدون كان يشكو من صراع مع عقيدته الإسلامية عندما كان يكتب علم عمرانه الجديد في فصول وصفحات مقدمته. فالعكس هو الصحيح، فكما رأينا من قبل لقد استعمل ابن خلدون مرارا آيات القرآن لكي يعزز مصداقية ما توصل إليه من قوانين عمرانية أثناء ملاحظاته وتحليلاته للواقع الاجتماعي للمجتمعات التي عايشها. فمنسوبة العلم البشري عند ابن خلدون تجعله موقفه قريبا من موقفي بودون وبوبر بهذا الصدد. ولكن سبب تبنيه لمثل ذلك المواقف يختلف عن سبب تبنيهما. فبينما نظر صاحب المقدمة إلى نسبية ومحدودية المعرفة البشرية بنظرة ذات طبيعة إسلامية³¹³، فإن بودون وبوبر تبني موقفهما كحصولية لتحليلهما العلمية المنتظمة في ميدانيهما.

³¹³ سورة الإسراء، الآية 85 : « يسألونك عن الروح قال الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ».

ثلاثون : بعض جذور أزمة نظريات التغيير الإجتماعي.

يمكن إرجاع الفضل للعام للنظريات الكبرى للتغيير الإجتماعي، كما ورد وصفها هنا، إلى ثلاثة أسباب رئيسية :

(1) تمثل ثغرات للضعف لهذه النظريات جزء من الأزمة العامة التي نعرفها العلوم الإنسانية والإجتماعية الحديثة. وبعبارة أخرى، فإزمة نظريات التغيير الإجتماعي ليست بالأزمة المنفصلة عن الأزمة العامة لعلوم الإنسان والمجتمع. بصف سراج الوضع الراهن للعلوم الإنسانية والإجتماعية هكذا : 'هناك شعور واسع بوجود أزمة في علوم الإنسان والمجتمع. لقد عبر كل من الفلاسفة والمختصين في العلوم الإنسانية والإجتماعية على ازدياد انشغالهم بوصول هذه العلوم إلى حالة الأزمة ومع الأسف، فليس هناك - مع ذلك - تفسير واضح لطبيعة هذه الأزمة. والعوامل التي أدت إلى ذلك. وفي الحقيقة فإن التفسيرات المتعددة والمتضاربة لطبيعة وأسباب هذه الأزمة تأثرت سلبا بحدوى أزمة المفاهيم في هذه العلوم³¹⁴.

(2) تنتمي معظم هذه النظريات إلى المختصين الغربيين في العلوم الإجتماعية. وبرغم الإدعاء على الحرص على روح الموضوعية والحياد، فإن المركزية العرقية ethocentrism والإيديولوجيا الغربية لا بد أن يكون لهما تأثير في جوهر وصياغة هذه النظريات³¹⁵. وبعبارة أخرى، فمن الصعب أن تكون هذه النظريات منيعة بالكامل value-free من تأثير

Schrag, p.1

314

³¹⁵ وفي رأينا يمكن إرجاع ذلك إلى عاملين : (1) الحياد والموضوعية الكاملان يستحيل تحقيقهما من طرف الباحثين في العلوم الإجتماعية كما أشار إلى ذلك فيبر وغيره. (2) نظرا لأمية الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر فإنه ينتظر من الملمين الغربيين في العلوم الإجتماعية أن يتأثروا بحضارتهم في نظريتهم حول التنمية أو التخلف في المجتمعات النامية.

الخلفية الحضارية لهؤلاء المنظرين الغربيين. فعلى سبيل المثال، إن محاولة المتخصصين الغربيين في العلوم الاجتماعية خاصة ذوي التوجه الليبرالي تفسير تخلف العالم الثالث وطرح استراتيجيات للتغلب على تحديات التخلف لا تكاد تذكر شيئاً عن دور الإستعمار الغربي في ملف تخلف مجتمعات العالم الثالث³¹⁶. فالدراسة والتظير حول المجتمعات للنامية دون ذكر طبيعة علاقة (المستعمر/المستعمر) للغرب بتلك المجتمعات لا يمكن لهما إلا أن يؤديا إلى رصيد معرفي مشوه. فمختصو العلوم الاجتماعية ينفي عليهم، انطلاقاً من تكوينهم العلمي ومهنتهم، أن يكونوا هم الأولون الذين يتوجهون بالدراسة لهذه العلاقة غير المتوازنة في التفاعل بين الغرب والعالم الثالث ومدى آثارها للقريبة والبعيدة على عمليتي التنمية والتخلف بين الطرفين.

(3) أما موقف ماكس فيبر من الصعوبات الموجودة في البحث والتظير في العلوم الاجتماعية فهو أمر معروف جداً، فهو يرى أنه يكاد يكون مستحيلًا على المختصين في العلوم الاجتماعية بأن لا يصابوا بالتحيز وضيق الرؤية في دراساتهم للظواهر الاجتماعية ومن ثم فالموضوعية والحياد في بحوث العلوم الاجتماعية يبقيان دائماً أمراً مثالياً Ideal Type. ويبدو أن العديد من العلماء المنظرين الغربيين حول ظاهرة التغير الاجتماعي لم يأخذوا ملاحظة فيبر مأخذ الجد، فقاموا بإرساء نماذج نظرية لتنمية المجتمعات متأثرة قليلاً أو كثيراً بخلفية المجتمعات الغربية، واعتقدوا أنه يمكن تعميم هذه النماذج النظرية للتنمية على بقية المجتمعات البشرية

³¹⁶ وهذا عكس موقف المفكرين الغربيين الماركسيين الذين طامحوا من الإستعمار في شكله التقليدي والجديد، موضوعاً مركزياً لهم ودراسة للتخلف والتنمية. فكتابات Gunder Frank مثال على ذلك.

رغم اختلاف خلفياتها³¹⁷. وقد حضض هذا الاعتقاد كل من كتاب بودون La Place du désordre والإجماع المتزايد بين المختصين في العلوم الاجتماعية والذي يركز أكثر فأكثر على أهمية النظر إلى ظاهرة التغيير الاجتماعي في سياق العوامل الخاصة المحيطة به في المجتمع³¹⁸.

حادي وثلاثون : مفهوم الفردية المنهجية وتفسير الظواهر الاجتماعية.

إن مفهوم الفردية المنهجية Methodological Individualism، يعنى أن الظواهر الجماعية ينبغي تفسيرها على أنها حصيلة لسلوكيات وتفاعلات وأهداف وأفكار وآمال الأفراد وليست نتيجة، كما تدعي بعض النظريات الكبرى، لوسائل الإنتاج وأنماط البنى الاجتماعية والقيم الثقافية للمجتمعات البشرية. ويمكن شرح انعكاسات استعمال هذا المفهوم كالتالي :

عندما ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها نتيجة لكل من المؤثرات (المحددات) الاجتماعية والفردية فإن الطريق تصبح مفتوحة أمام استرجاع المفهوم الأساسي للجدلية في نظريات العلوم الاجتماعية. إن إلغاء هذا المفهوم أو عدم استعماله بالكامل لا يمكن أن يزيد إلا فقراً لمصداقية رصيد المعرفة الاجتماعية. ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن إزدياد مجال التخصصات في العلوم الاجتماعية، كما هو الأمر في العلوم الصحيحة، هو أحد العوامل التي أدت إلى ظاهرة للنظريات والاطر الفكرية paradigms

³¹⁷ في كتابه The Passing of Traditional Society يرى Daniel Lerner أن النموذج التحديثي الغربي هو النموذج الوحيد لتحديث مجتمعات الشرق الأوسط. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب لإيضاحات مفصلة حول قضية التحول في العلوم الاجتماعية.

³¹⁸ Birou, Pour un autre développement and Perroux pour une philosophie du nouveau développement
مصدران سبقان

الأحادية التفسير والتي تمدنا بتفسير ضيق وشبه آلي لسلوكيات الأفراد وللظواهر الجماعية³¹⁹.

وكما وقعت الإشارة إليه من قبل، فإن ابن خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم لم يعطوا أهمية كبرى إلى دور الفرد في المجتمع. فنظروا لتأثيرهم البالغ بمفهوم الحتمية الاجتماعية فإنهم لم يكونوا قادرين بما فيه الكفاية لكي يروا أن الظواهر الاجتماعية ليست حصيلة مؤثرات اجتماعية فحسب بل هي أيضا نتيجة لمؤثرات فردية. أما موقف فيبر من هذا الأمر فهو مختلف عن هؤلاء العلماء الاجتماعيين. فمفهوم Verstehen (الفهم) لفيبر يتشابه كثيرا مع مفهوم الفردية المنهجية Methodological Individualism لكل من بوهر ويودون. فكل هذين المفهومين يعتبر أن دور الفرد يبقى حاسما في تطور السلوكيات والظواهر الاجتماعية.

إن لرؤية فيبر ويودون وبوير إعتكاسين بالنسبة لسلوك الأفراد :

(أ) فمن جهة، تحتاج العلوم الاجتماعية لتقييم جديد بخصوص موقفها السلبي العام من تلك المفاهيم مثل مفهوم حرية الإنسان ولزودولوجيته (العقل والمادة عند ديكارت) التي أصبحت في العصر الحديث مفاهيم تدرسها في الغالب للفلسفة فقط. فالحاجة ماسة اليوم بالنسبة لعلوم الإنسان والمجتمع إلى وجود وضعية جديدة New Positivism تلتزم بدراسة العوامل الكمية والكيفية التي يمكن أن تؤثر في السلوكيات الفردية والجماعية.

(ب) ومن جهة ثانية، فلتحسين مصداقيتها تحتاج العلوم الاجتماعية إلى تبني منظور متعدد التخصصات interdisciplinary في دراستها للظواهر قيد البحث. فمن شأن هذا أن يعزز فهم العاملين في العلوم

³¹⁹ مما لا شك فيه أن التخصص أمر عملي بالنسبة للتقدم في العلم. ومع ذلك فإن تجزء المعرفة العلمية قد لا تؤدي إلى فهم أعمق بالنسبة للظواهر المتعددة الجوانب (أي المتعددة). ومن ثم فالتخصص الضيق قد تكون سلبياته أكثر من إيجابياته على مستوى التطوير والتطبيق.

الإجتماعية لما يدرسون ويؤدي بهم إلى تنبؤ أفضل بالسلوكيات الفردية والجماعية. ولا يعني هذا، مع ذلك، أن المنظور المتعدد الرؤى سيؤدي حتماً إلى فهم كامل وثام للواقع الإجتماعي. إن مثل ذلك الهدف يبقى صعب المنال ليس في العلوم الإجتماعية فقط بل أيضاً في العلوم الصحيحة. وبعبارة أخرى، ينبغي للنظر إلى العلم/المعرفة على أنه عملية مستمرة وأن لكشافاته ليست هي الحقيقة الكاملة. فتجربة العلم الحديث أثبتت أن نتائج البحوث العلمية والنظريات... تبقى معرضة دائماً إلى التعديل والصياغة الجديدة وحتى التغييرات الجذرية.

ومن ثم فإن تقييم مصداقية للنظريات للكلاسيكية والحديثة للتغيير الإجتماعي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار أن مصداقية تلك النظريات لا تعني أنها نظريات تعرف كل صغيرة وكبيرة عن ظاهرة التغيير الإجتماعي. فمعارنا ينبغي أن يكون بكل بساطة كالتالي : كلما قربتنا تلك النظريات من الفهم المثالي³²⁰ (بالمعنى الفيري) لطبيعة ودرجة التغيير الإجتماعي للمدروس كلما كانت تلك النظريات ذات مصداقية أكبر.

ثاني وثلاثون : ملاحظات ختامية حول للتنظير في العلوم الإجتماعية.

فبالإضافة إلى تبيان طبيعة العلوم الإجتماعية والصعوبات المختلفة التي تعترض سبيل إرساء أسس تنظير يعتد به في العلوم الإجتماعية، فإننا

³²⁰ إن مفهوم النموذج المثالي Ideal Type في العلوم الإجتماعية يفيد إما (1) أن القوانين الإجتماعية مرنة بسبب تأثير عوامل مثل العوامل الفردية أو (2) أن المؤثرات الفردية والإجتماعية لا يمكن التعرف عليها جميعاً من طرف الباحث الإجتماعي. ويتفق هذا مع رؤية منتسكيو Montesquieu الذي يقول هناك بكل تأكيد قوانين إجتماعية ولكن بطبيعتها ليست مثل للقوانين الصلبة التي تحكم في الظواهر الطبيعية.

نريد ان نختم هذا الفصل بطرح بعض المبادئ التي نرى أنها تساعد على تحسين وضع التنظير في العلوم الإجتماعية :

(1) يجب أن يكون لمتخصص العلوم الإجتماعية تفاعل وتواصل مباشر مع الواقع الإجتماعي الشامل وكذلك مع الخصائص المميزة لمجتمعه عن بقية المجتمعات الأخرى. فبدون توفر ذلك تكون فائدة تنظيره ومعرفة حول الظواهر الإجتماعية فائدة قليلة إن لم تكن معدومة. فمن جهة، يرجع للكثيرون مساهمة الفكر العمراني الخلدوني في فهم حركية المجتمعات العربية إلى مدى معرفة صاحب المقدمة بمعومات وخصوصيات هذه المجتمعات³²¹. ومن جهة ثانية، فإن جهل أو تجاهل العديد من متخصصي العلوم الإجتماعية الغربيين المعاصرين لعوامل ثقافية وتاريخية واقتصادية في مجتمعات أخرى قد عرقل فهمهم لعمليات التغيير الإجتماعي في تلك المجتمعات الأمر الذي جعل بوندون يتهم النظريات الغربية الحديثة للتغيير الإجتماعي بأنها نظريات تشكو كثيرا من الروح العلمية.

(2) يجب التنويه هنا بمدى أهمية الحرية بالنسبة لحصول أي تفاعل حقيقي بين المختص في العلوم الإجتماعية وبين المجتمع الذي يدرسه. إذ أن العلوم الإجتماعية على الخصوص لا تستطيع أن تنمو وتأتي أكلها في مجتمعات تسود فيها نظم الحكم الدكتاتورية والبنى الإجتماعية الجامدة والأعراف والتقاليد الثقافية المتشددة. وبعبارة أخرى، لا تزدهر العلوم الإجتماعية وتأتي أكلها الحقيقي إلا في المجتمع الحر المفتوح. فالوضع الرديء للعلوم الإجتماعية اليوم في مجتمعات العالم الثالث لا بد أنه يرجع في جانب منه إلى كثرة العوامل المعرقلة لحرية الفكر في هذه المجتمعات.

³²¹ إن المفاهيم السوسيولوجية (السردية) والملاحظات والنظريات ... التي نجدها في المقدمة هي أمور تمكس واقع المجتمعات العربية في المغرب والشرق للحريين.

(3) نحن نعتقد أن مصداقية النظريات السوسيولوجية تعتمد إلى حد كبير، على توفر شرطين :

(أ) يجب أن يصبح تفسير الظاهرة الاجتماعية في حد ذاته تحديا علميا/معرفيا للمختص في العلوم الاجتماعية. أي يجب أن تشغل وتقلق الظاهرة المدروسة باستمرار فكر الباحث الاجتماعي.

(ب) ولكي تقع دراسة الظاهرة الاجتماعية بكل جدية واعتناء فإنه من المهم جدا أن تصبح هذه الظاهرة قضية خاصة وليست قضية موضوعية ينبغي دراستها فقط. نحن نعتقد أن هناك فرقا بين الباحث الاجتماعي الذي يدرس الظاهرة كمفكرج والباحث الاجتماعي الذي يدرسها من الداخل لأنه يشترك فيها مع الآخرين ويدرسها أيضا لأنها تمثل تحديا علميا/معرفيا لفكره. فمن ناحية، إن البحوث والنتائج التي يحصل عليها الفريق الأول للباحثين الاجتماعيين طالما تكون سطحية وبالتالي غير قادرة على إثراء للتطوير السوسيولوجي بالرؤية العلمية والخيال السوسيولوجي Sociological Imagination كما عبر عن ذلك C.Wright.Mills ومن ناحية ثانية، إن العلاقة التي تربط الفريق الثاني من الباحثين الاجتماعيين بالظاهرة الاجتماعية تحفزهم بدافعية motivation أكبر والتزام أكثر صرامة بحيث يكونون في موضع الفضل لإرساء أرضية لتأسيس بناء نظري في العلوم الاجتماعية أكثر مصداقية وأصالة بالنسبة للظواهر الاجتماعية المدروسة.

إن الأسس للراصة لنظريات ابن خلدون العمرانية حول المجتمعات العربية لا بد أن تكون لها علاقة بالشرطين (أ) و (ب) المذكورين. فعلى مستوى أول، لم يكن ابن خلدون راضيا على تفسيرات المؤرخين المسلمين للأحداث التاريخية التي عرفتھا المجتمعات العربية الإسلامية على الخصوص. فكان عليه إذن أن يأتي بأحسن منها. وقد مثل ذلك تحديا علميا/معرفيا ضخما لمصاحب المقدمة. وعلى مستوى ثان، إن ازدياد تردّي

حال الحضارة العربية الإسلامية قد سبب له الكثير من القلق والهم والأسى. وفي رأينا ينبغي الأخذ بعين الاعتبار هذين العاملين في أي محاولة جادة تروم كشف الحجاب عن جذور فكر ابن خلدون العمراني ونظريته العمرانية الثقافية في فهم حركة المجتمع العربي الإسلامي الكبير.

خلاصة

أكدنا في الفصل الخامس أن ما سميناه بالتصنيف السوسولوجي
الخلدوني للمجتمعات العربية الإسلامية يمثل علامة نضج وأصالة للفكر
الاجتماعي لصاحب المقدمة. فمن ناحية، قسم ابن خلدون المجتمعات العربية
الإسلامية إلى مجموعتين : فئة حضرية وفئة بدوية. ومن ناحية ثانية، فقد
صنف المجتمع البدوي إلى ثلاثة أصناف : (أ) سكان المدن والقرى والجبال
الذين يعتمدون في معاشهم على الزراعة (ب) أما ما يطلق عليهم ابن
خلدون بالشاوية فهم البدو الذين يقوم معاشهم على تربية الغنم والبقر. (ج)
يستعمل ابن خلدون كلمة العرب لوصف بها البدو الذين يقوم معاشهم على
الإبل فقط.

وعلى مستوى آخر، يمدنا صاحب المقدمة في الفصل الثالث بتصنيف
ثلاثي للطبيعة البشرية. (ت) الطبيعة البشرية ذات القطرة السوية الخيرة.
(د) الطبيعة البشرية للمزوجة (خير/شر - فجور/تقوى). (ر) الطبيعة
البشرية العدوانية التي يغلب عليها الجانب البهيمي وتميل إلى الظلم
والعدوان على الآخرين.

بعد تصنيف الظواهر منهجية علمية استعملت في القديم والحديث. من
أهدافها الأساسية هو الكشف عن مدى تعقيد الظاهرة المدروسة وذلك من
خلال التعرف على أصنافها المتعددة، الأمر الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى
كسب رهان معرفي/علمي أفضل حولها.

ما من شك أن الدارس لمقدمة ابن خلدون يجد فيها أكثر من تحليل
لحركية وتغير وتطور للمجتمعات والحضارات الإنسانية، وإن كانت
مجتمعات المغرب العربي هي، في المقام الأول، ميدان دراسته وملاحظته
الميدانية واستنتاجاته النظرية. ففي تحليله لظاهرة المجتمعات استعمل
صاحب المقدمة المجتمع العربي الكبير لتصنيف أنواع المجتمعات الممكن

تمييز معالمها قبل وأثناء وبعد عملية تغيير هذه المجتمعات. ومن دراسته لحركية للمجتمعات العربية الإسلامية في المشرق والمغرب قبل وأثناء القرن الرابع عشر الميلادي توصل للتفكير العمراني الخلدوني إلى تصنيف عملي (إجرائي) سوسيولوجي اهتدى إلى مثله - عن علم أو عن غير علم بالتفكير الخلدوني - علماء الاجتماع الغربيون في دراساتهم المعاصرة للتغيير في المجتمعات الغربية وغير الغربية على السواء. يتسم هذا التصنيف أساساً بالثنائية في تحليله لتحولات حركية التغيير في المجتمعات الإنسانية. ففي حين استعمل ابن خلدون للنموذج البدوي - الحضري في تصنيفه للمجتمعات العربية الإسلامية التي درسها، لجأ علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال لفيف من المصطلحات المشابهة لمصطلح ابن خلدون ثنائية ومضمونا. فجاءت تصنيفاتهم للمجتمعات من تقليدي إلى حديث ومن شعبي إلى حضري ومن مجتمع قبل التصنيع إلى مجتمع صناعي ومن المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي...

إن بعض علماء الاجتماع الغربيين المستعملين للتصنيف الثنائي في دراساتهم للمجتمعات يميلون إلى الاعتقاد بأن الحاجة إلى تبني التصنيف الثنائي يرجع أصلاً إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية نفسها. فمكيني Mckinney، كما رأينا، يرجع في كتابه للتصنيف الثنائي كنموذج سوسيولوجي في دراسة المجتمعات إلى الأسباب التالية³²² :

1 - الحاجة إلى التمييز الأساسي بين تنظيمات اجتماعية مختلفة يمكن بواسطتها إحداث إطار لتحليل وفهم البنى والأشكال الاجتماعية الوسيطة.

2 - يعتبر طرفاً التصنيف الثنائي نمطين مثاليين.

Mckinney, J., Constructive Typology and Social Theory,

³²² مصدر سابق

3 - إن التسلسلية continuum مفهوم حيوي بالنسبة للتحليل الموسيولوجي المقارن للظواهر الاجتماعية. فالنمطان يحددان نهاية الحدود أو المراجع للمقاييس standards وبالتالي يسمكان ينتج عمليات التعبير الاجتماعي أو أشكال البنى الاجتماعية الوسطية. ويتم هذا عن طريق تبني مفهوم التسلسلية. لذلك كله يستمر التصنيف الموسيولوجي الثنائي في لعب دوره العام في التحليل الموسيولوجي للمجتمعات حتى اليوم : أي في زمن المولمة.

ولعل ما جاء في رؤية مكيني يفسر هذا الإلتواء - من طرف علماء الاجتماع منذ ابن خلدون - إلى التصنيف الثنائي في تحليلاتهم الموسيولوجية للمجتمعات بسبب تعقيد الظواهر الاجتماعية، من جهة، ومنهجية علم العمران/علم الاجتماع، من جهة أخرى. ومن ثم يبدو وكأن التصنيف للموسيولوجي الثنائي لم يتأثر وإن يتأثر كثيرا بأحداث الزمان والمكان لأنه يستند في وجوده وكيونته على أن الظاهرة الاجتماعية ذات طبيعة معقدة.

إن المنهجية التصنيفية سواء كانت ثنائية الطبيعة أو أكثر من ذلك تعكس تطوراً ونضجاً فكرياً لدى الدارس للظواهر الاجتماعية. وهي تعزز بالتالي مصداقية فكره الموسيولوجي. ومما لا شك فيه أن تقسيم ابن خلدون المجتمعات العربية الإسلامية إلى صنفين كبيرين : حضري وبدوي ثم تقسيم إلى أصناف أخرى صغيرة قد أعطى مصداقية عالية لعلم عمرانه على مستوى مدى ولقبة وصفه للميداني لخصائص تلك المجتمعات، من جهة، وقدرته، من ناحية أخرى، على إرساء إطار فكري عمراني نظري كافي لفهم وتفسير حركيتها.

نريد أن نختم هذا الكتاب بسؤال رئيسي حول الفكر العمراني الخلدوني : هل ابن خلدون منظر اجتماعي؟

للإجابة على ذلك نحتاج إلى تعريف النظرية الاجتماعية Social Theory. هناك تعاريف متعددة لهذه الأخيرة في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة. يرى التعريف الذي اخترناه للنظرية الاجتماعية أن : "النظرية الاجتماعية هي إلى حد ما تفكير منتظم ومجرد وعلم حول حركية مسيرة النظام الاجتماعي"³²³.

1 - يقصد بوصف "منتظم" Systematic للنظرية الاجتماعية أن يكون لها مستوى عال من التماسك الداخلي والترابط. أي خلو مكوناتها من التناقض والتنافر، من جهة، وترابط أجزائها لإرتباطا عضويا، من جهة أخرى.

2 - أما بالنسبة لضرورة إتصاف النظرية الاجتماعية بمستوى رفيع من التجريد abstraction، فذلك لا يعني بأن النظريات الاجتماعية تكون بالضرورة نظريات مستقلة عن علم الاجتماع الإمبريقي وإنما يعني التجريد هنا أنه بغض النظر عن لاس النظرية الاجتماعية، سواء كانت أساسا إمبريقية أو غير إمبريقية، فإن الهدف الرئيسي للمنظرين الاجتماعيين يتمثل بالطبع في عملية التنظير.

3 - تمثل المقدرة الكبيرة على التصميم generalization الصفة الثالثة التي ينبغي أن تتوفر في النظرية الاجتماعية. أي أن نمنا هذه الأخيرة بفهم وتفسير لملاحح عديدة من الحياة الاجتماعية عبر مراحل زمنية مختلفة وفي مجتمعات متنوعة.

أشرنا في الفصل الخامس بأن الشروط كانت متوفرة لدى ابن خلدون لصالح قيامه بإرساء إطار فكري عمراني نظري حول مسيرة المجتمعات العربية الإسلامية. ومما لا شك فيه أن المفهوم الخلدوني للعصبية هو أهم مفهوم أتى به علم العمران الجديد والذي تمثله مقدمة ابن خلدون. ساعد هذا

³²³ مصدر سابق، ص1، Baert.Social Theory,

المفهوم لا على فهم وتفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية بمنظور عقلاني وموضوعي فحسب، بل مكن أيضا صاحب المقدمة من إرساء إطار فكري عمراني نظري تنبئ في طليعته نظريته السياسية حول نظم الحكم في الإسلام والتي تحدد بعض معالمها هنا. فخلقا للكثير من الفقهاء المشهورين السابقين له لم يقتصر ابن خلدون في كتاباته السياسية والتي تمثل بابا طويلا في المقدمة، على دراسة مختلف جوانب الخلافة الإسلامية، بل نجد أنه، بالإضافة إلى إسهاماته المبتكرة في هذا الميدان، قد عالج وحل باستفاضة السمات الرئيسية لنظام الملك العربي الإسلامي الذي اختلط بنظام الخلافة في البداية ثم حل محلها في نهاية المطاف عندما اندثرت الخلافة العباسية على يد البرابرة المغول.

تفسر نظرية ابن خلدون تلك التحولات بعاملين رئيسيين هما تغير الظروف العمرانية الناجم عن انتقال من البدولة إلى الحضارة، من ناحية، وتأثير العصبية، من ناحية أخرى، يلاحظ صاحب المقدمة بهذا الصدد بأن كلا من هذين العاملين لم يؤد في المراحل الأولى لنظام الحكم للخلافتين الأموية والعباسية إلى انتهاك شديد للمصادر الأولية، أي لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية. يمثل استيلاء معاوية على السلطة بعد الفتنة الكبرى وفرضه نظام الحكم الوراثي على الخلافة مثالا يطبق فيه ابن خلدون نظريته على هذا التغيير في نمط الحكم في صدر الإسلام. لم يلجأ صاحب المقدمة إلى التفسير التقليدي الذي رددته الفقهاء والمؤرخون للمسلمون الأوائل والمتمثل في أن معاوية فرض الحكم الوراثي على الخلافة من أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية. وفي مقابل هذا المنز التقليدي، يفسر ابن خلدون هذا الحدث السياسي الهام الذي قام به معاوية بمنظور مفهوم العصبية. ففي نظر ابن خلدون، كان معاوية في حاجة إلى الحفاظ على وحدة الجماعة الحاكمة وهم الأمويون الذين كانوا يمثلون يومئذ أقوى عصبية في قبيلة قريش.

يستعمل ابن خلدون أيضا مفهوم العصبية لتطبيقه على الحكم الشوري الذي عرفه عهد الخلفاء الراشدين. حاول ابن خلدون هنا تحاشي ظاهر التناقض الذي يتضمنه مفهوم العصبية عنده. يقول ابن خلدون إن العصبية بحكم طبيعتها تؤدي إلى إقامة نظام ملكي وراثي بالقوة. وهذا يتناقض مع تطبيق مبدأ الشورى في العهد الإسلامي المبكر للخلافة الراشدة. وحتى يحافظ على التماسق الداخلي لنظريته والترابط العضوي بين أجزائها سعى صاحب المقدمة إلى إعادة تفسير مفهوم الشورى. فخلص إلى القول بأن حق ممارسة الشورى وقف على هؤلاء الذين يملكون قوة تساندهم وتدعمهم.

يعلم ابن خلدون مرارا في كتاب المقدمة بأنه أتى بعلم جديد بالنسبة لفهم وتفسير حركية المجتمعات العربية الإسلامية. أطلق على هذا العلم اسم علم العمران البشري. تتصف منهجية هذا العلم بالتحليل الموضوعي والعقلاني للأحداث التاريخية للظواهر الاجتماعية المدروسة. فمن جهة، استقى ابن خلدون معطيات بحثه العمراني من ملف تاريخ الشعوب والمجموعات البشرية ومن الملاحظة والمعايشة الشخصية للظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية. ومن جهة أخرى، فقد توصل إلى إرساء إطار فكري تنظيري لعلم العمران البشري أعانه على فهم وتفسير مسيرة الأحداث التاريخية/الظواهر الاجتماعية كما رأينا ذلك في استعماله لمفهوم العصبية في معالجته لمسألة الحكم في المجتمعات العربية الإسلامية. وبعبارة أخرى، فالعلم الخلدوني الجديد يتكون من بعد نظري وبعد ميداني. وهما صفتان لازمتان لأي معرفة علمية ذات مصداقية. وهذا ما توجي به عبارات ابن خلدون نفسه حول طبيعة علمه الجديد : علم يجمع بين التنظير والتحقيق الميداني حول أحداث وظواهر العمران البشري، فلنقرأ كيف يتحدث ابن خلدون عن ابتكاره المعرفي الجديد : "وكان هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الموارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى.

وهذا شأن كل علم من العلوم وضعا كان أو عقلا³²⁴... أعلم أن للكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الفوص...³²⁵، فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغربية والحكم المحبوبة للقرية³²⁶.

مما لا شك فيه أن شهرة مقدمة ابن خلدون تعود إلى ما تتضمنه من علم جديد وهو علم العمران البشري. وكرصيد معرفي اجتماعي جديد، جاء هذا العلم بفهم وتفسير جديدين للعديد من الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية. فأنشأ ملاحظات وقوانين عمرانية حول ظواهر المجتمعات والحضارات البشرية تنصف بكثير من المصداقية الأمر الذي جعلها قابلة للتعميم عبر أصناف مختلفة من الحضارات والمجتمعات الإنسانية. وفصول المقدمة حبلى بمثل تلك الملاحظات والقوانين الاجتماعية. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة منها فقط : (1) "في أن المغلوب مولع أبدا بالإنقضاء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعاداته"³²⁷. (2) "في أن الرياضة لا تزال إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها للفناء"³²⁸. (3) "فصل في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها للفناء"³²⁹.

فهذه الملاحظات والقوانين العمرانية الخلدونية لا تقتصر مصداقيتها على الإجتماع البشري في المجتمعات العربية الإسلامية فحسب بل هي تنطبق أيضا على المجتمعات البشرية بصفة عامة. إذ أنها ملاحظات وقوانين عمرانية حول طبيعة ثوابت العمران البشري. ومن هنا تأتي الملامح الإنسانية للفكر العمراني الخلدوني. فهو بالتأكيد فكر يتجلى فيه التأمل الإنساني لابن خلدون في طبيعة الأشياء العمرانية بمعناها الواسع. أي

³²⁴ مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 29.

³²⁵ المصدر السابق.

³²⁶ المصدر السابق، ص 6.

³²⁷ المصدر السابق، ص 115.

³²⁸ المصدر السابق، ص 104.

³²⁹ المصدر السابق، ص 116.

طبيعة النفس البشرية، كما رأينا في الفصل الثالث وطبيعة العمران البشري كما نجد ذلك في كل فصول مقدمته. ومن ثم فالفكر العمراني الخلدوني الإنساني مؤهل بقوة وبمصداقية لتصميم استعماله لهم وتفسير ثوابت مظاهر العمران البشري خارج الحضارة العربية الإسلامية.

إن السؤال الذي ينبغي طرحه الآن : كيف ينبغي تصنيف ابن خلدون كمنظر في علم العمران البشري؟ مما لا شك فيه أن كتاب المقدمة هو المرجع الأول الذي يجب البحث فيه عن المنظور العمراني الخلدوني. فالظواهر الاجتماعية أو واقعات العمران البشري، أو أحوال الإجتماعي الإنساني، كما يسميها ابن خلدون هي موضوع مقدمة ابن خلدون. لم يحاول ابن خلدون تعريف هذه الظواهر. بل اكتفى بإعطاء أمثلة لها في فاتحة مقدمته إذ يقول : "لأنه لما كانت طبيعة للتاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبية وأنصاف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك كله من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"³³⁰. ثم يضيف بعد ذلك فيقول : "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتنفع بها الأوهام وترفع الشكوك"³³¹.

والظواهر الاجتماعية في تعريفها للمجمل هي عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شؤونهم الجماعية وتسويق العلاقات التي تربط بعضهم ببعض والتي تربطهم بغيرهم. تتجلى في مقدمة ابن خلدون فكرة واضحة عن معنى واقعات العمران

³³⁰ المصدر السابق، ص 27.

³³¹ المصدر السابق، ص 31.

البشري. يتسع نطاق الظواهر الاجتماعية عند ابن خلدون فيتجاوز المعنى الضيق الذي تستعمله العلوم الاجتماعية الحديثة للظواهر الاجتماعية. فأحوال الاجتماع الإنساني تشمل جميع أنواع الظواهر السابقة الذكر وغيرها. وقد قام ابن خلدون بدراسة كل قسم من تلك الظواهر الاجتماعية. فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر ذات العلاقة بطريقة التجمع الإنساني، أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه. فبين في هذا الباب أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شؤون الاجتماع. كما تحدث ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني عن الظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات. أما في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث فقد تعرض ابن خلدون لنظم الحكم وشؤون السياسة. تطرق ابن خلدون للظواهر الاقتصادية في سبعة فصول من الباب الثالث من المقدمة وفي ستة فصول من الباب الرابع وفي جميع فصول الباب الخامس. يمثل الباب السادس والأخير من المقدمة تحليلاً عملياً للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. وتناول ابن خلدون في هذا الباب بالذات كثيراً من الظواهر الأخرى مثل الظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية.

ويتعبّر العلوم الاجتماعية الحديثة، يمكن القول بأن علم العمران البشري الخلدوني هو علم يستعمل أكثر من منظور معرفي لدراسة الظواهر المتنوعة للعمران البشري. أي أنه علم متعدد الرؤى المعرفية mutidisciplinary. فابن خلدون يستعمل مثلاً علم الأحياء (البيولوجيا) في تحليله لظاهرة العصبية في المقدمة : 'ونلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأكل. ومن صلتها للعرّة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضة في ظلم قريبة أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب

والمهالك نزعة في البشر مذ كانوا³³². كما يتبنى صاحب المقدمة منظور علم النفس في تفسيره لظاهرة التقليد بين بني البشر فيقول : "في أن المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونجته وسائر أحواله وعواثده. والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد للكمال فيمن غلبها وانقادت إليه : إما لنظره بالكامل بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب..."³³³.

أما استعمال ابن خلدون لما يسمى في العصر الحديث بعلم اجتماع الدين فيتحلى في العديد من واقعات العمران البشري التي تحفل بها مقدمته. نجد أفضل وأوضح مثال على ذلك في اثر العامل الديني على تأهل العرب للملك والسبادة على الآخرين. يلخص ابن خلدون هذه الفكرة في عنوان الفصل السابع والعشرين من الباب الثاني من المقدمة : "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على جملة"³³⁴.

عرف عن ابن خلدون استعماله للمفهوم الاقتصادي (المادي) لتفسير الظواهر الاجتماعية مما أدى ببعض الدارسين للتراث الخلدوني إلى القول بأن صاحب المقدمة سبق ماركس بقرون في إعطائه أهمية كبرى للعامل الاقتصادي في التأثير على الحياة الاجتماعية عند الشعوب. ولعل أشهر ما كتبه ابن خلدون في المقدمة حول ما يمكن أن نسميه بالحنمية الاقتصادية يتمثل في أول سطر للفصل الأول من الباب الثاني للمقدمة : "اعلم أن اختلاف الاجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش"³³⁵.

ولا يخفى أن ابن خلدون تعرض بالتحليل لآثار المناخ على أخلاق البشر. فخلص أن هناك ما يشبه الحنمية الجغرافية للمناخية على سلوك

³³² المصدر السابق، ص 102.

³³³ المصدر السابق، ص 116.

³³⁴ المصدر السابق، ص 119.

³³⁵ المصدر السابق، ص 90.

الناس. فكتب في المقدمة الرابعة من الباب الأول للمقدمة : «واعتبر ذلك أيضا بأهل مصر، فإنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريبا منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى أنهم لا يدخرون لقوات منتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس في بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقيين بطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته مخافة أن يرزا شيئا من مدخره، وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرا من كيفيات الهواء. والله الخلاق العليم»³³⁶.

أما علم الاجتماع السياسي الخلدوني فإن الباب الثالث من المقدمة يعكس بكثير من التفاصيل والملاحظات المعمقة معالمة ومفاهيمه ونظرياته. ويكفي هنا ذكر عناوين خمسة فصول من الثلاثة وخمسين فصلا التي يتكون منها الباب الثالث لمقدمة ابن خلدون لنرى مدى اهتمام صاحب المقدمة بعالم السياسة في المجتمعات العربية الإسلامية. يعطي ابن خلدون الفصل الأول من هذا الباب للعنوان التالي : «في أن الملك والدولة للامة إما يحصلان بالقبيل والعصبية. أما الفصل العاشر فعنوانه هو : «في أن من طبعة الملك الأفراد بالمجد. يركز الفصل العشرون تحليله على ظاهرة الموالى والمصطنعين في الدول العربية الإسلامية. ومن ثم جاء عنوان هذا الفصل : «في أحوال الموالى والمصطنعين في الدول. يخصص ابن خلدون للفصل الثلاثين للحديث عن ظاهرة العهد في نظام للحكم العربي الإسلامي. ومنه استوحى ابن خلدون عنوان هذا الفصل : «في ولاية العهد. يتحدث الفصل الأربعون عن تأثير أصحاب السلطة على اقتصاد الرعايا والدول. وهذا ما يلخصه عنوان هذا الفصل : «في أن التجارة من السلطات مضرة بالرعايا مفيدة للجباية. يبين ابن خلدون في الفصل الخمسين العلاقة بين تراجع

³³⁶ المصدر السابق، ص 68.

العمران في آخر عمر الدولة وكثرة انتشار المجاعات والوفيات، وهذا ما يشير إليه عنوان هذا الفصل : في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات.

ذكرنا سابقا بأن ابن خلدون هو المؤسس الأول، على مستوى الفكر الاجتماعي العالمي، لعلم الاجتماع. ونظرا لتعدد رؤى علم العمران البشري الخلدوني، فإن لمقدمة ابن خلدون مساهمات أنثروبولوجية. فعلم الأنثروبولوجيا يدرس المجتمعات البدائية. وهذا ما نجده في معظم فصول الباب الثاني من المقدمة. تركز هذه الفصول تحليلها على خصائص المجتمعات البدوية العربية وما شابها. فالفصل الرابع من هذا الباب يرى : أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. أما الفصل الخامس فيتحدث عن تفوق أهل البدو على أهل الحضر في الشجاعة. وبتمبير صاحب المقدمة : في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. ويؤكد ابن خلدون أن الغلبة تكون للبدو في مولجياتهم مع أهل الحضر. وهذا ما يشير إليه عنوان الفصل السادس عشر من الباب الثاني من المقدمة : في أن الأمم الوحشية أكثر على التغلب ممن سواها.

يتحدث ابن خلدون في الباب السادس والأخير من المقدمة عن ظاهرة العلوم في المجتمعات والحضارات البشرية. فيعطي هذا الباب العنوان التالي : في العلوم وأضافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق. وبالتعبير الحديث يعتبر هذا الباب تحليلا سوسيولوجيا لظاهرة العلوم والمناهج التربوية لتعليم العلوم. يؤكد الفصل الأول من الباب السادس على أن العلم والتعليم هما ظاهرة طبيعية في العمران البشري. ويرى ابن خلدون في الفصل الثالث بأن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتظم الحضارة. أما الفصل السابع عشر فيخصصه صاحب المقدمة إلى علم التصوف في حين يهاجم الفلاسفة ويبرز فساد منحلها في الفصل الحادي والثلاثين.

تتجلى الرؤيا العمرانية للخلدونية حول المناهج التربوية في تعليم العلوم في عناوين الفصول التالية من الباب السادس : في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إقناعته، في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم، في أن العلماء من بين البشر أهد عن المياسة ومذاهبها.

هكذا يتضح أن علم العمران البشري الخلدوني يهتم بفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية (واقعات العمران البشري أو أحوال الإجماع الإنساني) في المجتمعات والحضارات البشرية. وعلى هذا الأساس فهو، إذن، عالم لجماع بتعريف علم الإجماع الحديث. لكن يختلف منظوره العمراني عن مناظير رواد علم الإجماع الغربي منذ أوغوست كونت. تتصف للروى الموسيولوجية لكثير من هؤلاء الرواد بالتركيز على بعد (عامل) واحد لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية. فدوركهلم، مؤسس علم الإجماع الغربي الحديث، يرى أن فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية لا يمتان إلا بالرجوع إلى الجوانب (العوامل) الاجتماعية الصرفة في المجتمع. فالحتمية الاجتماعية Le Déterminisme Social عند دوركايم هي حتمية قاهرة في تشكيل سلوكات الأفراد والجماعات. فدراسة دوركايم الشهيرة حول ظاهرة الإنتحار Le Suicide لا تدع مجالاً للشك في مدى اعتقاد دوركايم بأن الاجتماعي لا يفهم ولا يفسر إلا بالاجتماعي. فعلى سبيل المثال، ليس للعوامل النفسية والبيولوجية دور في ظاهرة الإنتحار. إنها، في نظره، ظاهرة ذات جذور ووظائف اجتماعية أولاً وأخيراً. وفي المقابل، فإن الحتمية العمرانية الخلدونية لا تقتصر على العوامل المجتمعة للصرفة لفهم وتفسير واقعات العمران البشري. فتأثير العوامل النفسية والبيولوجية بارز في الرؤية العمرانية الخلدونية. وكما أشرنا سابقاً، فإن ابن خلدون قد فسر ظاهرتي التقليد بين الشعوب وعصبية الناس لبعضهم البعض بمؤثرات نفسية، من ناحية، وعوامل علاقة الرحم من ناحية أخرى. فعلم العمران البشري

الخدوني يمثل رؤية معرفية تستعمل أكثر من بعد (عامل، مؤثر) للمهم وتفسير الظواهر الاجتماعية. وهو بهذا الإعتبار إطار فكري عمراني يتشابه مع نظرية المدرسة الواقعية Realism في علم الاجتماع الحديث كما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب. فقد نادت هذه المدرسة الفكرية الموسيولوجية بإلغاء معالم التقسيم والفصل بين الجوانب الذاتية والموضوعية، من جهة، وتبادل التأثير والتأثير بين الفرد والمجتمع، من جهة أخرى. إن هذا التشابه بين الفكر العمراني الخدوني ونظرية المدرسة الواقعية يؤكد في نهاية المطاف، على أن كسب رهان فهم وتفسير سلوك الأفراد والجماعات لا يتم إلا عبر زمرة معقدة من العوامل والمؤثرات الظاهرة والباطنة المتشابكة.

مراجع عن ابن خلدون في مكتبة المؤلف

أولا : باللغة العربية :

- 1 - ابن خلدون، عبد الرحمان : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (سبعة مجلدات)، دار للكتاب اللبناني، بيروت 1960.
 - 2 - ابن خلدون، عبد الرحمان : مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت 1993.
 - 3 - ابن خلدون، عبد الرحمان : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتاب اللبناني، بيروت (بدون تاريخ).
 - 4 - أبو زيد، منى : الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.
 - 5 - إسماعيل، محمود : نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، دار آباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
 - 6 - أوميل، علي : الخطاب التاريخي : دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.
 - 7 - باشيففا، سفيتلا : نظريات ابن خلدون، دار المغرب العربي، تونس 1974.
 - 8 - البعلبي، فؤاد : ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، منشورات المدى للثقافة والنشر، دمشق 1997.
- 9

- 10 - بن حسين، محمد لخضر : دراستان في الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمان ابن خلدون في المقدمة، الأديب، الأوراس (الجزائر) بدون تاريخ.
- 11 - بوتول، غاستون : ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية (ترجمة عادل عيتر) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية، 1984.
- 12 - البياتي، جعفر : مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون، دار المعارف للطباعة والنشر، موسة (تونس) 1999.
- 13 - الجابري، محمد عابد : فكر ابن خلدون : العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.
- 14 - جفول، عبد القادر : دار الحدائق ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1981.
- 15 - الحاجري، محمد طه: ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت (بدون تاريخ).
- 16 - للحصري، أبو خلدون ساطع : دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي (القاهرة) دار الكتاب العربي (بيروت) 1967.
- 17 - حميش، سالم : الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت 1998.
- 18 - دليلا، عارف : مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية (سوريا) 1987.
- 19 - الزمرلي، حسن : عبد الرحمن ابن خلدون، مطبعة الشمال، تونس، 1375 هـ.
- 20 - زيعور، علي : الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأزرقي في التيار الاجتماعي للتاريخي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1993.

- 21 - الساعاتي، حسن : علم الاجتماع الخلدوني : قواعد المنهج، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1972.
- 22 - شرف الدين، خليل : ابن خلدون، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983.
- 23 - عاصي، حسين : ابن خلدون مؤرخا، دار للكتاب العلمية، بيروت 1991.
- 24 - عبد السلام، أحمد : ابن خلدون والعدل، للدار التونسية للنشر، تونس 1989.
- 25 - العروي، عبد الله : ابن خلدون وماكبافيلي، دار الساقى، لندن 1990.
- 26 - العظمة، عزيز : ابن خلدون وثأريخته، دار الطليعة، بيروت 1987.
- 27 - قربان، ملحم : خلدونيات : السياسة العمرانية، قوانين خلدونية، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون (أربعة أجزاء)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1984 - 1985.
- 28 - كرو، أبو القاسم محمد : العرب وابن خلدون، للدار العربية للكتاب، تونس 1977.
- 29 - المرزوقي، أبو يعرب : شفاء السائل لتهذيب المسائل، الدار العربية للكتاب، تونس 1991.
- 30 - المرزوقي، أبو يعرب : الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس 1983.
- 31 - مزيان، عبد المجيد : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (مسلسلة الدراسات الكبرى) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- 32 - مغربي، عبد الغني : الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون، الدار التونسية للنشر (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) 1987.

33 - هندراوي، حسين : التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقي، بيروت 1996.

34 - وافي، علي عبد الواحد : عبقریات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، 1973.

35 - تحقيق مقدمة ابن خلدون (3 أجزاء) دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة - القاهرة (بدون تاريخ).

36 - عدد خاص عن فكر ابن خلدون : مجلة الحياة الثقافية (تولس) بعنوان الظلم مؤذن بخراب العمران، عدد 9 ماي - جوان 1980.

ثانيا : باللغتين الفرنسية والإنجليزية :

- 1 - Abdesslem, A., Ibn Khaldun et ses lecteurs, P.U.F , Paris,1983 .
- 2 - AL - Azmeh, A., Ibn Khaldun : An essay in Reinterpretation, London, Frank Cass, 1982.
- 3 - Baali, F., Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought, Albany (N.Y),State of New York Press, 1988
- 4 - Cheddadi, A., Ibn Khaldun : Le voyage d'Occident et d'Orient, Sindbad, Paris, 1980.
- 5 - Dhaouadi, M., New Explorations Into the Making of Ibn Khaldun's Umrān Mind, Kuala Lumpur, A. S. Noordeen, 1997.
- 6 - Faghizadeh, S., Sociology of Sociology, Teharan, The Soroush Press 1982.
- 7 - Gautier, E.F. ? Les siècles Obscurs du Maghreb, Payot, Paris, 1927.
- 8 - Issawi, C., An Arab Philosophy of History, London, John Murray, 1969.
- 9 - Labica, G., Politique et religion chez Ibn Khaldoun, SNED, Alger (sans date).
- 10 - Lacoste, Y., Ibn Khaldoun : Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde, La Découverte, Paris, 1998.
- 11- Lahbabi, M.A.,Ibn Khaldoun, Seghers, Paris, 1968.
- 12 - Mahdi, M., Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- 13 - Megherbi, A.,La Pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, Alger (sans date).
- 14 - Monteil, V., (Traduction) Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Vols.I, II, et III, Sindbad, Paris, 1967-1968.

15 - Rabi, M.M., The Political Theory of Ibn Khaldoun, Leiden, E.J.Brill, 1967.

16 - Rosenthal, F. (Translation), The Muquaddimah : An Introduction History, edited and abridged by N.J. Dawood, Princeton, Bollingen Series, Princeton University Press, 1974.

17 - Simon, H., Ibn Khaldun's Science of Human Culture, Lahore (Pakistan), Sh. Muhammad Ashraf, 1978.

18 - Talbi, M., Ibn Khaldoun et l'histoire, Maison Tunisienne de L'Edition, Tunis 1973.

ثالثا : مقالات بالإنجليزية والفرنسية للمؤلف

1 - Criminalité, déviance, peine de mort et les perspectives d'Ibn Khaldoun, la chariaa islamique et les sciences sociales modernes, Bulletin of Arab Research and Studies, Vol XX, 1922, pp 43-57.

2 - The Place of Human Nature in Ibn Khaldun's Thinking, Arab Journal for the Humanities, vol. IV, N°13, 1984, pp 246-263.

3 - An exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologist's thought on the dynamics of change, The Islamic Quarterly, Vol XXX, Nos 3+4, 1986, pp139-158 and pp 248-266.

4 - Ibn Khaldun : The Founding Father of Eastern Sociology, International Sociology, Vol. V. N°3, 1990, PP 319-335.

5 - A critical assessment of the issues of objectivity and subjectivity in contemporary western socio-behavioral thought and its Arab Khaldounian Counterpart, Bulletin of Arab Research and Studies, Vol. DXX, 1991, pp 29-74.

6 - The Part Ibn Khaldun's personality traits and his social milieu played in shaping his pioneering social thought, Turkish Journal of Islamic Studies, N°. 2, 1998, pp 23-47.

7 - The Role of Ibn Khaldun's personality traits in the making of his creative social thought, Arab Hgistorical Review for Ottoman Studies, N° 24, Dec. 2001 pp.43-62.

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
3	14	... رأوا رأوا ...
11	8	... رأينا منه قبل رأينا من قبل ...
31	14	... قد فرضا قد فرضتا ...
32	16	... يعتمد على اعتمادا يعتمد اعتمادا ...
34	23	... من الشرق العربي من العالم العربي ...
39	15	... حرية الفكر حرية التفكير ...
52	18	... أو الدين أو إلى الدين ...
54	16	... فالنظريات المفاهيم فالنظريات والمفاهيم ...
63	17	... المستحدث، للأجيال لدى أجيال ...
65	65	... Positive, Bachelier 1842.	... Positive, Paris, Bachelier 1842.
88	22	... وابتكاره.	... وابتكاره.
89	92	... الناقد الناقد ...
90	6	... يمكنه قد مكّنه ...
"	7	... ويتجاوز ومن تجاوز ...
105	115	... قابوئه قابوئه ...
119	136	... الحضارات المدنية الحضارات المادية ...
121	3	... المدنية المدنية ...
"	5	... إحدى أحد ...
133	19	... تأثير تأثير ...
138	7	... للجماعات للجامعات ...
140	18	... المتقدمين الآخرين العقود الأخيرة ...
145	9	... حركتها حركيتها ...
152	5	... لم لم ...
153	6	... المشاركة المشاركة ...
"	17	... شميث شميث ...
160	13	... ونامله ونامله ...
161	6	... مضمونها، أو مضمونها أو ...
"	19	... الإجتماعية ثقافية ...
168	10	... مع المعرفة من المعرفة ...
172	11	... وفرضه وفرضته ...
173	14	... إلى أسس لأسس ...
"	16	... علم العمران علم العمران البشري ...
174	10	... R. Markham R. Chicago, Markham ...
185	220	... Des. Dec. ...
195	241	... عرفوها عليها كتبوا عليها ...
196	2	... علم العمران / الإجتماع علم العمران/ علم الإجتماع ...
198	1	... من حال ... إلى حال من وضع ... بسيط إلى وضع ...
206	3	... المؤثرات المؤثرات ...
212	22	... الأكي العضوي ...
213	10	... حذف "ليشمل" Multidisciplinary ...
231	300	... Interdisciplinary للجوانب ...
244	20	... تنبؤ تنبؤ ...
"	319
245	1

يُعتبر الفكر العمراني الخلدوني أفضل ما يملكه العالم الثالث اليوم من فكر إجتماعي أصيل وعريق في العلوم الإجتماعية والإنسانية. إن ما توصل إليه صاحب المقدمة في زمن أقول الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى يمثل فتحاً فكرياً غير مسبوق لا في العالم العربي الإسلامي وأوروبا فحسب وإنما أيضاً على مستوى الفكر الإجتماعي العالمي بصفة عامة.

إن المواضيع التي تطرحها وتناقشها فصول هذا الكتاب تلمس صلب العديد من القضايا التي تهتم بدراساتها علوم الإنسان والمجتمع في العصر الحديث. ومن ثم فلا غرابة أن يكون القرن العشرين أكثر القرون اهتماماً بدراسة التراث الخلدوني في كل من العالمين العربي والغربي. ورغم تنوع مواضيع الكتاب فإنه يجد وحدته في كون أن كل فصوله تركز على بعض جوانب الفكر العمراني الخلدوني وذلك بالاستعانة في التحليل والمناقشة بالرصيد المعرفي الضخم للعلوم الإجتماعية المعاصرة. ومما يزيد في وحدة مواضيع الكتاب هو أننا نسعى ونهدف من خلالها في نهاية المطاف إلى إحياء وتجديد الفكر العمراني الخلدوني.

ولد المؤلف بهنشير الزربية بمعتمدية قلعة الأندلس بولاية أريانة. أتم تعليمه الابتدائي في الكتاب والنظام المدرسي العام. زاول دراسته الثانوية في التعليم الزيتوني العصري فتحصل على شهادة التحصيل العصري. ثم واصل دراسته بالعراق والولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فنال من هاتين الأخيرتين شهادات الإجازة والماجستير والدكتوراه في علمي النفس والإجتماع. درس في جامعات بالجزائر والسعودية وكندا وماليزيا وهو اليوم أستاذ تعليم عال في علم الإجتماع بجامعة تونس.



صدر له كتب باللغة العربية والانجليزية منها :

- التخلّف الآخر وعولمة أزمان الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث (2002).
- عولمة التخلّف الآخر وانعكاساتها على الهويات الثقافية للعالم الثالث (2002).
- أضواء جديدة على العقل العمراني الخلدوني (1997).
- الرموز الثقافية وعلم الإجتماع الإسلامي (1996).
- ترجم من الفرنسية إلى العربية كتاب : الإبتكارات في العلوم الإجتماعية والهامة الخلافة (1997).
- شارك في كتب في العلوم الإجتماعية وله عدة مقالات ودراسة باللغات العربية والإنجليزية والدراسات ومجلات وصحف عربية وأجنبية.

Bibliotheca Alexandrina



0575522



9 789973 370952

© مركز النشر الجامعي، تونس، 2003.

ت د م ك 3-095-37-9973 الثمن : 12 ديناراً